

الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي

العقليون والذوقيون أو النظر والعمل

الدكتور أحمد محمود صبحي



دار المعارف

الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي

العقليون والذوقيون أو النظر والعمل

الناشر: دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. ٢٠٠٤ ع.

مكتبة
الدراسات الفلسفية

الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي

العقليون والذوقيون أو النظر والعمل

تأليف

الدكتور أحمد محمود صبحي

مدرس الفلسفة بكلية الآداب

جامعة الإسكندرية

الطبعة الثانية



دار المعارف

» إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق «

حديث شريف

الإهداء

لقد تحليت بتواضع العلماء وسعة تفكيرهم حين أجزت هذه
الرسالة للمناقشة ثم رحبت بنشرها مع ما فيها من اتجاهات
وآراء تخالف اتجاهاتك وآراءك وما أعلنته في كتبك .

إلى الأستاذ الدكتور علي ساي النشار
كتعبير عن إكبار وتقدير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

أسئلة كثيرة تدور بذهن الباحث في الفلسفة الإسلامية ولا تلقى من جواب ، لماذا لم تحتل الدراسات الأخلاقية المكانة التي احتلتها سائر الدراسات ؟ كيف تكون الأخلاق بطبيعتها أقرب الموضوعات إلى الدين ولا تشغل بعد ذلك بال مفكرى الإسلام ؟ بل كيف يدل هؤلاء المفكرون بأرأئهم في شتى العلوم ولا تكون من بينها الأخلاق ؟ إنه إذا كان الفقه متعلقاً بالعبادات فأى علم يتعلق بالمعاملات إن لم يكن الأخلاق ؟ فإن صح أن يتصور الدين بلا فقه فقد صح تصوره بلا أبحاث في الأخلاق ، وهؤلاء الفلاسفة الذين شغفوا بأرسطو ما بالهم قد تأثروا به في كل ما كتبه كالألهيات والطبيعيات والمنطقيات ولكنهم أعرضوا عن الأخلاقيات (١) .

ومن ناحية أخرى كيف شغل المتكلمون بكثير من الدراسات المتعلقة بالإنسان وليس من بينها الأخلاق ؟ هل هم بدورهم أعرضوا عنها أم أنهم درسوها على نهج مخالف للنسق الذى اختطته لنفسها المذاهب الأخلاقية منذ اليونان إلى العصر الحديث ؟ وهل كان للمسلم من مشكلات في الأخلاق يعزل عن مشكلات الإنسان حيناً كان حتى تبقى الأخلاق الإسلامية في وادٍ والفلسفة الخلقية كلها في وادٍ ؟ والمتصوفة بدورهم هل الأخلاق عندهم عملية فحسب ؟ وكيف يتسنى أن يوجد عمل لا يستند إلى نظر ؟ ألم تصادف العمل مشكلات وعقبات تقتضى النظر ومن ثم البحث الفلسفى ؟

(١) باستثناء مسكويه .

هذه الاستعماريات الحائرة لكي نحسم الإجابة عليها لابد من
ثلاثة افتراضات :

الأول : أنه لابد أن توجد في الفلسفة الإسلامية دراسات في الأخلاق .
الثاني : أنه لابد أن هناك عقبات تعترض معها الرؤية والكشف عن هذه
الدراسات الأخلاقية .

الثالث : أنه إذا تم التعرف على هذه العقبات فلا بد أن تسهم الفلسفة
الأخلاقية لدى مفكرى الإسلام بلور بمائل لدور فلاسفة اليونان
أو المحدثين من حيث إن مشكلات الإنسان من حيث هو إنسان
لا تتحدد بقيود الزمان ومن حيث إن المسلمين قد أسهموا في الثقافة
العالمية بلور مشهود .

المشكلة الأولى هي مشكلة التقصى عن الانجماحات الأخلاقية في الفلسفة
الإسلامية حتى إذا تخطينا هذه العقبة فإن المشكلات التى ستصادفنا هي سائر
ما عرفته وصادفته الفلسفة الأخلاقية في تاريخها ، من هذه المشكلات مدى
صلة الأخلاق بعلوم أخرى كعلم الميتافيزيقا أو علم النفس ولندع جانباً علم
الاجتماع الذى يريد أن يلغى الأخلاق كعلم .

ومن مشكلات الفلسفة الأخلاقية كذلك مشكلة العمل ، هل البحث
النظري في الأخلاق يفضى بالضرورة إلى العمل ، من حيث إن
الأخلاق علم على ؟ أم أن العمل قد ترك أمره للوعاظ والمصلحين ولا شأن
لفلسفة به ؟

هذه هي الخطوط العريضة لمشكلات هذه الرسالة ولكن هذه الخطوط
تحتاج إلى مزيد إيضاح .

الباب الأول

مدخل إلى الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي

الفصل الأول

هل في الفكر الإسلامي فلسفة أخلاقية

تكاد تكون الفلسفة الأخلاقية من أقل فروع الفلسفة حظاً من عناية الدارسين والمؤرخين للثقافة الإسلامية - الأقدمين منهم والمحدثين على السواء ، فابن خلدون في الفصل السادس من مقلته حيث تناول « العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه » ذكر علوم العرب جميعاً دون أدنى إشارة للأخلاق^(١) ، كذلك لا يذكر ابن صاعد الأندلسي^(٢) فيما ذكره عن علوم العرب شيئاً عنها .

حقيقة لقد ذكرهما الفارابي وجعلها أحد فرعي العلم المدني في إحصائه للعلوم^(٣) ولكنه كان في ذلك يرسم خطى أرسطو - سواء في تصنيفه للعلوم - أم في فهمه للأخلاق ، حقيقة لقد أضاف في إحصائه علوماً إسلامية كالفقه ، ولكنه لم يخرج في تصنيفه عن السياق العام لفلسفته من توفيق بين الدين والفلسفة وترسم خطى الفلسفة المشائية بمفهوم أفلاطوني ، وليس أدل على ذلك من أنه حين تعرض للأخلاق لم يصف شيئاً عما ذكره أرسطو من فهم للمادة والفضيلة ومن جعل الأخلاق مقلمة للسياسة المدنية أو بالأحرى المدينة الفاضلة^(٤) .

(١) ابن خلدون : المقلدة - الفصل السادس ص ٣٠١ طبعة المطبعة الحبية .

(٢) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ص ٥٢ .

(٣) الفارابي : إحصاء العلوم - تحقيق د. عثمان أمين - طبعة ثانية سنة ١٩٤٩ ص ١٠١ .

(٤) الفارابي : تحصيل السمادة جزء ٢ والتنبه على سبيل السمادة ج ٨ وما بعدها .

أريد أن أقول إننا لا نجد لدى الفارابي علماً للأخلاق بمفهوم إسلامي أو عربي موضوعاً أو منهجاً .

أما الهانوي فلقد أشار إلى الأخلاق في مقدمة كتابه كشاف اصطلاحات الفنون حيث صنف فيها العلوم ، ولكنه كانت تعوزه النظرة الكلية في فهم موضوع الأخلاق ، إذ هو يفصل بين النظر والعمل في الأخلاق ، أما النظر فيفهمه فهماً مشائياً إذ الأخلاق أول أقسام الحكمة العملية حيث العلم بمصالح الشخص ^(١) ، وليس أدل على اقتفائه أثر أرسطو في ذلك أن جعل القسمين الآخرين للحكمة العملية هما نفس ما ذكره أرسطو : تدبير المنزل والسياسة المدنية ، أما الأخلاق العملية لديه فيضني عليها معنى إسلامياً إذ جعلها مرادفة للتصوف أو معرفة ما للنفس وما عليها من الوجاهيات ، وهي بذلك تقابل علم الكلام من حيث معرفة ما للنفس وما عليها من الاعتقادات ، فليس الجانب النظري للأخلاق متصلاً بها ولكنه علم آخر لا صلة له - في نظره - بالأخلاق ^(٢) ، وهكذا كانت تعوزه النظرة الكلية لفهم طبيعة علم الأخلاق وموضوعه وجانبيه النظري والعمل .

ويكاد يكون الاتجاه بين المؤرخين والدارسين والحديثين أن ليس في الفكر الإسلامي مذاهب أخلاقية مطلين ذلك باستثناء المسلمين بتعاليم القرآن والحديث عن النظر في المسائل الأخلاقية فلم يشعروا بالحاجة إلى النظر الفلسفي في مشكلات الأخلاق ، أما اتجاهات القرآن أو الحديث فتتأى عن النظر الفلسفي فضلاً عن أن تكون مذهباً أخلاقياً ذا نسق معين إذ لا تملو طائفة لما قيمتها من المواظ والحكم ^(٣) ، ولم تأخذ الأخلاق في الإسلام حظها من البحث والدرس والكتابة العلمية إلا بعد الاتصال باليونان ، على أن جانب الأصالة والابتكار يعوزها إذ كانت متأثرة بالأفلاطونية المحدقة ، فضلاً عن أن

(١) الفارابي : كشاف اصطلاحات الفنون ص ٣٨ .

(٢) الفارابي : كشاف اصطلاحات الفنون ص ٣٢ .

(٣) أحمد أمين : الأخلاق ص ١٥٧ .

آراء الفلاسفة الكندي والفارابي في السعادة كانت تختلط بأرائهم في النفس حيناً وبالمباحث الوجودية حيث نظرية القيض حيناً آخر^(١) ، ومن ثم كانت شهرة هؤلاء الفلاسفة بغير الأخلاق لأن كلامهم فيها جاء في ثانيا عرض النسق الفلسفي العام .

وقد حاول الدكتور عبد الرحمن بلوى أن يبرر قصور الفكر العربي - في رأيه - عن النظر الفلسفي في الأخلاق واقتصراره على الحكم والأمثال القصيرة بقوله : إن الشرق موطن الأمثال والحكم القصيرة والكلمات العامرات بمعاني « الحكمة في الحياة » ، ويعلق على ذلك بأن أدب الأمثال والحكم والمواعظ فيه من النفع بقدر ما فيه من الضرر فهو إن أفاد في الحث على القضية وفي استلهاهم الموعظة . . . فإنه يضرب من حيث هو قيد يشد السلوك إلى صيغ مصنوعة وأفكار سابقة^(٢) .

وبصرف النظر عما ذهب إليه الدكتور بلوى من تفسير فإنه قد تابع سائر الدارسين أن ليس في الفكر الإسلامي نسق متكامل في الأخلاق ، وأن العقلية الإسلامية لم تسهم في الفلسفة الحلقية بتصيب أو أنها إن أهمت فقد اختلطت أقوالهم بنظريات ميتافيزيقية ونفسية في العقل الفعال أو في معراج النفس طلباً للسعادة ، وما ذلك من البحث الأخلاقي المتعارف عليه في شيء .

وأول ما يتبادر إلى الذهن حين يتقرب أحد الدارسين عن اتجاهات أخلاقية في الفكر الإسلامي أنه سيصادف فلسفة مسكوية التي قد وصف بأنه أكبر باحث عربي في الأخلاق^(٣) ، ولكن مؤرخي الثقافة يذكرون آراءه غير مقتنعين بأن تحمل مكاناً بين المذاهب الأخلاقية وإنما لجورد نفس النتيجة المتعارف عليها : ليس في الفكر الإسلامي فلسفة أخلاقية ، كأن الفكر الإسلامي قد

(١) دكتور محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ١٥١/١٦٥ .

(٢) مسكويه : جلويديان غرد لو الحكمة الخالدة تحقيق الدكتور عبد الرحمن بلوى ص ٩ .

(٣) أحمد أمين : الأخلاق ص ١٥٨ .

عقم عن نتاج أخلاق اللهم إلا فلسفة مسكويه التي لا تعدو - حسب رأى الدارسين - مزيجاً من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس ثم ما جاءت به الشريعة من صنوف السياسات الأدبية ، وأنه حين حاول التوفيق بين هذا كله عز عليه الطلب وحيل بينه وبين الغاية ^(١) ، ذلك هو حال أكبر باحث عربى فى الأخلاق .

ولا تكاد آراء المستشرقين تضيف إلى ذلك شيئاً ذا بال ، اللهم إلا إشارات مبسرة عن المعتزلة بصدد معالجهم لمشكلة الخير والشر العقليين وهى فى نظرم أبحاث لاهوتية أو عن الصوفية بصدد ما يذكرونه عن آفات النفس ولكنها مجرد اتجاهات عملية ^(٢) .

خلاصة الرأى أن ليس فى الفلسفة الإسلامية أبحاث أخلاقية لأن المسلمين قد اكتفوا بتعلم النص - كتاباً أو حديثاً - وقد أغنهم هذه عن النظر العقلى أو البحث الفلسفى .

ولكن هذا الرأى يحتاج إلى مراجعة لأسباب كثيرة :

أولاً : إن هؤلاء الدارسين كانوا قد ذهبوا إلى ما قبل عشرين سنة إلى رأى مشابه بصدد المنطق - أعنى افتقار الفكر الإسلامى إلى دراسات أصيلة فى المنطق وأن أبحاثهم كانت أرسططاليسية فى جملتها وتفصيلها ، وقد أوضح باحث متعمق خطأ هذا الرأى ، إذ أبان الدكتور على النشار جودة الفكر الإسلامى فيما كشف الستار عنه من أبحاث منطقية رائعة لعلماء أصول الفقه ولغيرهم من علماء الكلام الذين لم يحاروا القياس الأرسطى بل انتقدوه لسجوه عن تمثيل العقلية الإسلامية أو التعبير عنها .

أريد أن أقول ليس هناك ما يمنع من خطأ رأى الدارسين بصدد الأخلاق كذلك .

(١) أحمد أمين : الأخلاق ص ١٥٨ .

(٢) جلد تسير : العقيدة والشريعة - ترجمة د . يوسف مى وزبيليه ص ٩٤ و ١٥١ ،

دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢٧ .

ثانياً : إن القول باستثناء المسلمين بالكتاب والحديث عن كل نظر فلسفى فى الأخلاق يتضمن تجاهلاً تاماً لتطور الزمن وتغير مقضيات الحياة فى بيئة صادفت المشكلات السياسية والاجتماعية وما يلزم عنهما من نظر أخلاقى ، وكل ذلك مما لزم عن التوسع الإسلامى والامتزاج الحضارى والثقافى ، وأقرب مثال لذلك . مقتل عثمان وما لزم عنه من بحث حول فاعل الكبيرة ، إنها مشكلة سياسية لزم عنها تفكير دينى لا يتخلو من جانبه الأخلاقى ، إن ظروف الحياة قد أكرهت المسلمين على الاجتهاد حتى فى الفقه ، ولولا التغير وتجدد المشكلات لكان التمسك بالنص ليس غير ، فكيف يكتفون بالنص إزاء مشكلات أخلاقية متجددة ، إن صدق القول بالاكفاء بالنص على جيل الصحابة فهو لا يصدق على ما تبعه من أجيال فى شتى ألوان المعرفة أو العبادة .

ثالثاً : لم يكن الدين حجراً على العقلية الإسلامية فى البحث والتفكير ، فقد اشتملت الثقافة الإسلامية على علوم لا تكاد ترتبط بالدين كالفلك والكيمياء والرياضيات ، فكيف يحول دون البحث فى المشكلات الأخلاقية مع أن الأخلاق بطبيعتها أقرب العلوم إلى الدين ، لقد اقترن الإيمان فى الكتاب الكريم غالباً بالعمل الصالح دلالة على ما بين الإيمان والاخلاق من وشائج وصلات وإشارة إلى ضرورة اقتران الإيمان بالعمل الصالح كشرط للنشأة ، إن قصص الأنبياء مع أهمهم تفيد غالباً أن غضب الله لم يكن للشرك به فحسب وإنما لإصرار هذه الأمم على الشرور والمنكرات ، وليست الأوامر الإلهية متعلقة بشعائر تعبدية فحسب ولكنها تنطوى على فضائل أخلاقية ، كذلك المحظورات الدينية غالباً لما دلالات أخلاقية ، وأحاديث الرسول فى الأخلاق كثيرة ويكنى بهذا الصدد أنه حدد هدف الرسالة فجعله أخلاقياً فى قوله : إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق ، كل ذلك يكتفى ليحفز هم المسلمين ويستثير تفكيرهم إلى النظر الأخلاقى .

أريد أن أذهب إلى استقصاء اتجاهات الفكر الإسلامى غير قانع بما

ذهب إليه السابقون من النصارى مستتراً بالبحث القيم و مناهج البحث لدى مفكرى الإسلام و مستخلصاً منه حقيقتين :

الأولى : أن الباحثين غالباً ما ينظرون إلى نتائج العقلية الإسلامية في ضوء أرسطو ومن ثم فإما أن توجد لدى المسلمين أبحاث أرسططاليسية أو لا توجد أبحاث على الإطلاق ، فقبوا عن المنطق فشكلوا بشروح المشائين عن كل شئ و فعلوا المنطق الإسلامى أرسططاليسياً في كلياته وفي جزئياته وأغفلوا النظر عن أبحاث أصيلة في أصول الفقه والكلام لأنها ليست على هدى أرسطو^(١) .

الثانية : أن نتائج العقلية الإسلامية انبعثت داخل عقل يعبر عن الروح الحضارية للأمة ، ومن ثم وجب التصصى عن الاتجاهات الأخلاقية في صميم معترك الحياة الإسلامية وما كان معبراً عن العقلية الإسلامية وليس بين تلك الدراسات المنقولة عن الفلسفة اليونانية والتي لم تمثلها الروح الإسلامية في أغلب الأحيان .

(١) الدكتور يوسى مذكور L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe وانظر أيضاً إسماعيل طاهر : تأثير الثقافة العربية بالثقافة اليونانية ص ٢٠ والدكتور انتشار : مجلة العلوم والآداب ينفرد - العدد الثالث - حزيران ١٩٥٨ ص ٣٣ .

الفصل الثاني

في أن النسق الذي اختطه أرسطو للأخلاق غير ملائم لكل اتجاه أخلاق

لم ينتج الفكر الإسلامي فلسفة أخلاقية ، تلك هي وجهة نظر الباحثين ،
ولست أذهب إلى مخالفهم وإنما أضيف إلى القضية السابقة - عبارة : بالمفهوم
الأرسطي للأخلاق ، وبالرغم من اتجاه مؤرخي الفلسفة إلى اعتبار سقراط
واضح علم الأخلاق فإن أرسطو هو أول من مذهب الأخلاق ^(١) حتى عصر
كانط وإن خالفوه الرأي في التفاصيل .

وما هو النسق الأرسطي للأخلاق ؟ وهل يتعذر قيام فلسفة أخلاقية على
غير هذا النسق ؟ تلك هي المشكلة بالنسبة لوجود أو عدم وجود أخلاق - أو
على الأصح - مذاهب أخلاقية - في الفلسفة الإسلامية .

يتساءل أرسطو عما إذا كان النسق الضروري للفلسفة الأخلاقية في الصلور
عن المبادئ أو في الصعود إليها ؟ ويوجب على ذلك أنه يجب الابتداء بالواقع
المشاهدة الواضحة لأن المبدأ الحق في كل الموضوعات - في نظره - إنما هو
الواقع ، وهنا يعني استبعاداً تاماً لصلور الأخلاق عن مبادئ أو عقائد أو
على الأصح عن ميتافيزيقا ، ومن ثم فهو يتقصد في الباب الثالث من الكتاب
الثاني نظرية المثل الأفلاطونية انتقاداً مرّاً وذلك لكي يقوض تماماً فكرة استناد
الأخلاق إلى الميتافيزيقا أو إلى الدين ، إن الأمسس الميتافيزيقية تتعلق في
نظره على الأخص بموضوع آخر من الفلسفة ، لأن الخير في ذاته لا يمكن
أن يتحقق في الواقع أو يحوزه إنسان ^(٢) ، أما نظرية الخير فيجب أن تكون

Paleomy St. Hilaire : L'Éthique d'Aristote (avant Propos P. 25)

(١)

عملية أصلاً ، أما الجدل حول « الخير في ذاته » فإنه قد يلقى قبولا ولكنه لا يتناسب التمعج المتبع في العلم ، لأن علم الأخلاق يهدف إلى خير جزئى ويدرس كيفية تحقيقه ، فليس من شأنه أن يبحث في طبيعة الخير المطلق ، كما أنه ليس من شأن الطبيب أن يدرس الصحة بالمعنى المجرد ، ولكنه يدرس صحة الإنسان أو بالأحرى مريضاً معيناً يمارس فيه تجاربه في العلاج ، ويسرسل أرسطو في ذكر بعض أصحاب الحرف وخيرهم الجزئى ليعيد عن الأخلاق كل فكرة تتعلق بالمطلق أو « الشيء في ذاته » ، وليلدل على أن منهج الأخلاق عملي ومحدد — تماماً كالتجريات الجزئية لأصحاب الحرف — إلا أن هذه — أى الأخلاق — تتعلق بالإنسان من حيث هو إنسان ^(١) .

ويبدو أن استبعاد أرسطو كل أساس ميتافيزيقى للفلسفة الأخلاقية ، أصبح ذلك النسق مسلماً به لدى معظم فلاسفة الأخلاق من بعده — حتى عصر كانط ، إنهم قد يختلفون معه في الغاية أو في وسيلة تحقيق الغاية أو في وصف طبيعة العلم الأخلاقى : معيارى أو وضعى أو فى إدراك الخير : بالفعل أو بالحدس أو بالتجربة ولكنهم يلتقون معه فى أن موضوع العلم : الخير الإنسانى المحدد ، لا المطلق ، وأن النسق اللازم له : استقراء الواقع والصعود منها إلى النظريات لا الصلور عن المبادئ أو الأصول ، تلك هى الخطوط العريضة للفلسفة الأخلاقية كما رسمها أرسطو .

ولكن هل النسق الأرسطى يستنفد كل أغراض العلم الخلقى بحيث يتعلم قيام فلسفة أخلاقية أخرى على أسس ومبادئ مخالفة ؟ لست أظن ذلك لأنه كانت هناك أخلاق قبل أرسطو على نسق مختلف ، فسقراط — واضح أصول العلم — لم يفصل الأخلاق عن الدين — أو الميتافيزيقا — ، فالحياة الخلقية عنده تعتمد على أصليين : قوانين الدولة المكتوبة والقوانين الإلهية غير المكتوبة ^(٢) ، ولا يجد سقراط أى تناقض بين هذه الأصول

(١) Ibid . P. 96

(٢) كوكلي : المدخل إلى الفلسفة — ترجمة الدكتور عفيف ص ٣١٠ .

الترسندنتاليه - إن صبح اقتباس هذا اللفظ من كانط - وبين كون الأخلاق علماً عملياً ، ليس لأن سقراط كان يتحدث كما لو كان عن ربحي أو إلام فحسب ولكن لأنه - وخصوصاً في ساعاته الأخيرة - قد أشار في وضوح لا لبس فيه إلى أهمية الاعتقاد بخلود النفس في موضوع الأخلاق ، وخلود النفس مسألة ميتافيزيقية أو بالأحرى دينية؛ يقول سانهلير في مقدمته الرائعة لترجمة كتاب الأخلاق لأرسطو : إن المثل الذي ضربه سقراط أبلغ في الإقناع من كل دليل . . . إن الحياة الأخرى تظهر النفس العادلة في حل البهاء تنير لها الطريق حتى تسلكه مطمئنة ، إن ثقة سقراط في العدل الإلهي وإيمانه بالأخرة هو قانونه الأخلاقي ^(١) .

إن الاعتقاد بخلود النفس مسألة ضرورية لإمكان قيام حياة أخلاقية تقتضى المسؤولية والحساب ، كذلك الاعتقاد بوجود الله عند أفلاطون ، إن إنكار هذا الوجود أو إنكار عنايته بالعالم يؤدي في نظره إلى فساد السيرة والإخلال بالنظام الاجتماعي ^(٢) ، ومن ثم كان حديثه عن مثال الخير ، علة كل ما هو نظام وما هو خير حسب مذهبه ، يقول طومسون في ترجمته الإنجليزية للأخلاق النيقوماخية : إن أفلاطون قد جعل مثال الخير أزهياً أى متجاوزاً للزمان والمكان ، وهذا ما لم يفهمه أرسطو أو لم يستطع أن يفهمه ^(٣) .

ولست بصدد ترجيح رأى أفلاطون في نظرية المثل على أرسطو ، ولكن هل استغنى أرسطو في عرضه لمذهبه الأخلاقي عن كل أصل ميتافيزيقي بعد أن عد نظرية المثل كأصل للأخلاق خيالية خالية من القائلة ؟ إنه في الكتاب الثالث يتعرض للمسئولية الأخلاقية واستنادها إلى مبدأ حرية الإرادة من حيث إن الأفعال الإرادية - حسب رأيه - هي المبدأ الذي تفرز فيه جميع الفضائل في الواقع ^(٤) وقد حاول أرسطو أن يشبها باستخلاصها من

(١) الترجمة العربية للأخلاق النيقوماخية ص ٦٠/٥٩ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٣ .

(٣) سانهلير : مقدمة الترجمة للأخلاق النيقوماخية ص ٥٩ .

(٤) الباب السادس والكتاب الثالث .

الواقع والتمييز بينها وبين الأفعال الإرادية ، ولكنه افتقد بذلك الضرورة العقلية التي تجعل من الحرية أمراً يمكن قيامه .

على أنه إن استطاع أن يتهرب من الميتافيزيقا بصدده حرية الإرادة ، فإنه قد واجه المشكلة صريحة حين أشار إلى العناية الإلهية : إنه إذا كان في العالم هبة ما يهبها الآلهة للإنسان أمكن الاعتقاد حيناً بأن السعادة نعمة تأتيها من لنهم ، وأن الإنسان ليرحب بهله العقيدة لأنه لا شيء عنده أرفع من ذلك ، ويقول في موضع آخر : إذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الإنسانية — كما أعتقد — كان من الأمور البسيطة التي ترضيهم ، أن يروا الإنسان على أحسن ما يرام ، وما هو أكثر قرباً من طبعهم الخاص — أعنى العقل والحكمة ، وهم يقدون النعم على من يسعون إلى التوفيق في هذا المبدأ القديمي — أى الحكمة — . . . إن الحكيم بصفة خاصة محبوب لدى الآلهة . . . ويلزم عن هذا أنه أسعد الناس^(١) .

هذه عبارة صريحة في العناية الإلهية لست أظنها إلا أصلاً من أصول الميتافيزيقا أو الدين التي أنكرها أرسطو على أفلاطون حتى يكون ملهبه الأخلاق — حسب رأيه — واقعياً لا خيالياً .

ولكن أرسطو حسب رأى سانهلير قد تمسك بالواقع أكثر من اللازم وبالمقول أقل من اللازم ، وإن صح هذا في أى علم فهو في الأخلاق نسق فاسد ، إن الواقع لا يلزم له في الأخلاق إلا مركز ثانوى ، لقد بالغ في استقراء آراء الرأى العام بصدده الأخلاق ومن ثم كانت نتائج العلم متغيرة غير مضبوطة .

ولا يعني من هذا التقيد ومن ذلك العرض إلا أن ثبت إمكان قيام أخلاق على غير النسق الذى اختطه أرسطو حين أراد فصل الأصول الميتافيزيقية عن الأخلاق بدعوى استقلال العلم وإمكان العمل ، إن هذا النسق —

الذى يجعل الأخلاق صادرة عن أصول أولى - كان موجوداً قبل
أرسطو ، ولم ينجح أرسطو تماماً في تنقية الأخلاق منها بالرغم من كل
محاولاته في ذلك ، فضلاً عن أنها للنسق الذى سيطر على الأخلاق
بعد كتاب كانتط « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » ، حين أثبت ضرورة
التسليم بوجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس لإمكان قيام الأخلاق .

الفصل الثالث

في ضرورة التسليم بأصول ميتافيزيقية لإمكان قيام فلسفة أخلاقية

تبدو المشكلة الأخلاقية هكذا : إذا لم تقم فلسفة أخلاقية على نسق الأخلاق الأرسطية فهل يمكن قيام فلسفة أخلاقية لا تستند إلى الخبرة ولا تستقي من الأمثلة ؟ أليس من الممكن أن توجد قوانين أخلاقية مستندة إلى أصول أولى ميتافيزيقية أو دينية دون أن تفقد هذه القوانين سماتها الرئيسية التي تجعلها ضمن مجال الأخلاق ؟

ومن ناحية أخرى إنه إذا وجدت فلسفة أخلاقية في الفكر الإسلامي— وهذا ما نسعى إلى الوصول إليه — فإنه من غير المتوقع أن تقوم هذه الفلسفة دون أن تكون مستقاة من أصول دينية ، وليست الأخلاق علماً كالفلك أو الكيمياء أو الطبيعة أو الرياضيات ولكنها تشترك مع الدين في تعلقها بالإنسان وتنظيم حياته وسلوكه ، ومن ثم فإنه في الفكر الإسلامي لا بد أن يكون الإيمان هو الذي يحدد العمل، والاعتقاد هو الذي ينظم السلوك .

إن قيام فلسفة أخلاقية مستندة إلى أصول أولى دينية لا يفقد الأخلاق جوهرها لسببين :

الأول : لقد سبق أن أقام كانط فلسفته الخلقية على أسس ميتافيزيقية .
الثاني : أن كثيراً من الاتجاهات الأخلاقية قديماً وحديثاً يشوبها التفكير الديني واحتفظت بمكانتها داخل دائرة البحث الأخلاقي .

وليس من مبرر للاعتراض على الاستشهاد بفلسفة كانط من حيث

اختلاف الميتافيزيقا عن الدين ، فإن الأصول الأولى لدى كانط — وأغنى وجود الله وحرية الإرادة وخلق النفس — هي موضوعات الدين كذلك ومن ثم فإن أخلاقاً تقوم في نطاق التفكير الديني — أو بالأحرى تستمد أصولها من الدين — لابد أن تشترك مع كانط على الأقل في نقطة البدء . وتبدأ الفلسفة الأخلاقية لدى كانط من تبرير استبعاد استنادها إلى الخبرة ، فليس هناك شيء أكثر إماتة للأخلاقية من أن نستقيها من الأمثلة ، لأن المثال هو الذي يجب أن تمحصره الأخلاق لا أن تقوم الأخلاق على أمثلة أو حالات جزئية ، إن استناد القوانين الأخلاقية إلى الواقع يفقدها أصالتها ونقاوتها — وذلك أن مبادئ الأخلاق لا تستقي من الطبيعة البشرية المكونة من المشاعر والدوافع والميول ، إن هذه تفسد الأخلاق ، ولا يعلى من قدرها أن تمتزج بأحكام العقل إذ تستغل القوانين الأخلاقية متأرجحة لا تهف عند الفضيحة إلا مصادفة ، ولا يبرر هذا أن القوانين الخلقية يطالب بها الإنسان ومن ثم يجب أن نحمل سماته ، لأنها قوانين أولية يلتزم بها الإنسان ككائن عاقل لا من حيث هو مجرد إنسان^(١) .

هذا الموقف لا يبتعد عما يرد أن يكون نقطة البدء في هذا البحث ، إن كانط يريد للقوانين الأخلاقية الضرورة المطلقة والكلية التي لا تفسدها الوقائع الجزئية ، ويريد الموقف الديني أن يضيف إلى ذلك القداسة أيضاً ، إن صفة الضرورة للقوانين الخلقية لا من حيث هي متعلقة بالطبيعة البشرية ولكنها ملزمة لكل من يعقل ، وسيثير المعتزلة موقفاً مشابهاً حين يعلنون تبعية الأوامر الإلهية للأحكام الخلقية فما أمر به الشرع حسن لأنه كذلك وليس لأن الشرع قد أمر به .

ومن ناحية أخرى استبعد كانط البحث عن السعادة من نطاق الأخلاق ،

ولقد كانت فكرة السعادة محور الدراسات الأخلاقية لدى أرسطو ومن تبعه ، ولعل من افضلوا الدراسات الأخلاقية في الفكر الإسلامى والذين أنكروا وجودها كان عندهم في ذلك أن فكرة السعادة لم تشغل بال المفكرين الإسلاميين ، ولندع جانباً آراء القارائى وغيره من فلاسفة الإسلام في السعادة لأنهم جعلوا من السعادة موضوعاً ميتافيزيقياً بينما لا يمكن أن تستق السعادة إلا من الواقع وتخص من بين الخبرات الجزئية كما فعل أرسطو ، أريد أن أخلص من ذلك إلى أن فكرة السعادة لا تشغل الدراسات الأخلاقية كلها بحيث ينكر على مفكرى الإسلام دراساتهم الأخلاقية لأنهم لم يتناولوا السعادة ولم يشغلوا بها ، وليس ذلك لأن الدين قد حدد موضوعها وإنما لأنها بالرغم من أن كل الناس يسعون إليها فإنها مرتبطة بالواقع ومن ثم فهي متغيرة نسبياً لا يمكن أن تتحد دائماً مع التفضيلة أو الموقف الأخلاقى .

على أن استناد الأخلاق إلى أصول أولى ليس من أجل الضرورة والكلية فحسب ولا لكي تحفظ الأحكام الأخلاقية بنقاوتها أو قداستها فقط ، وإنما لأن هذه الأصول موضوع اعتقاد أو إيمان ، ولا يتسنى قيام أخلاق بدون معتقدات على حد تعبير صانهاير ، فالإيمان يجب أن يسبق العمل ، واليقين أساس طمأنينة النفس قبل أن نجد لنفسها السلوك ، ومن الغريب أن فلسفة لا تعتد بالدين بل لعلها تحيا فيه قد أدركت ذلك ، لقد فكر أبيقور فيما يوفر للنفس حالة الطمأنينة أو السكون فأنكر الخوف من الآلهة والفرع من الموت ، ذلك أن من يعتقد أن الآلهة تراقبه تتركز أفكاره عند العمل على إرضائهم وخشية بطشهم ، كما أن من يخاف الموت يشعر بهم يستولى عليه ومن ثم فقد وجب تحرير النفس من هاتين الفكرتين المؤرقتين ، على أن حالة الرضا أو السلام الداخلى *ataraxie* حسب التعبير اليونانى ^(١) ليست في مجرد نتيجة معتقدات تشوش الخاطر وتؤرق النفس ولكنها تقتضى معتقدات أخرى تشيع الطمأنينة

(١) أنطونى كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلسفة: ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود ص ٧٧.

والرضا لأنه يصغر على النفس أن تعيش في فراغ ، فليست الأخلاق مجرد سلوك يمارسه الإنسان وإنما لا يصدر السلوك إلا عن اعتقاد ، فالإيمان القلبي هو الذى يحرك الإرادة ، والإرادة تحرك السلوك ^(١) ، فأصول الاعتقاد عند مفكرى الإسلام - على اختلاف مناهجهم - تسبق العمل سبقاً زمنياً وعقلياً ، إذ كيف تمارس العبادات دون أن يسبقها إيمان ^(٢) ، ولا اختلاف في ذلك بين شعائر الدين وبين قيم الأخلاق حيث يجب أن يسبق العمل اعتقاد يشيع في النفس حالة الرضا أو سكن النفس ومن ثم يكون السلوك وصدور الأخلاق عن الإيمان - أو عن أصول اعتقادية ليست في الفكر الإسلامى بوصفه فكراً دينياً فحسب ، فقد يما شبه فلاسفة من اليونان الأخلاق بثمار شجرة جلورها الميتافيزيقا ولا يعنى ذلك إلا ضرورة أن تستمد القيم الأخلاقية وجودها حين تمتد جلورها إلى أعماق الميتافيزيقا أو أصول الاعتقاد ومن ثم فإن الإيمان بمبادئ أولى ميتافيزيقية أو دينية أمر ضرورى كى تستقيم الأخلاق .

على أن المشكلة الأخلاقية في فكر دى تيباين تماماً مع النسق الكائنى في دراسة الأخلاق ، وليس التباين راجعاً إلى الاختلاف بين الميتافيزيقا والدين إذ قد تشابه موضوعاتهما ، وإنما يرجع الاختلاف إلى أن موضوعات ميتافيزيقا الأخلاق - وجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس - هى عند كانط مسلمات لا يصاهر على التسليم بوجودها إلا من أجل إقامة الأخلاق ، بينما هذه الموضوعات محل إيمان - في الاعتقاد الدينى - لغير ضرورة أخلاقية ، فليست الأخلاق هى التى تقتضى وجودها إذ أن ذلك الوجود مستقل عن الأخلاق ، ويمكن للعقل النظرى أن يستدل على ذلك الوجود .

أريد أن أخلص من هنا إلى أن فرقة إسلامية كالمعتزلة حين تثبت

(١) التذلل : إحياء علوم الدين - ٣ ص ٦٤ .

(٢) الترميزات السلفية لدى فرق المسلمين تمتد إلى الكلاسيكيات الاحتضائية .

للأخلاق ميتافيزيقا فليس ذلك على النسق الكانتي من حيث إنهم لا يصادرون على العدل الإلهي أو الوعد والوعيد ، وإنما يستدلون على ذلك ببرهان نظري لأن موضوعات الميتافيزيقا عندهم ليست خارجة عن نطاق النظر العقل .

ومن ناحية أخرى فإن استقلال وجود الله أو خلود النفس عن قيم الأخلاق يدع المجال لرأى فرقة كالأشاعرة لا يرون سريان القوانين الأخلاقية على أوامر الله من حيث إن الحسن عندهم ما حسنه الشرع .

وإذا كانت موضوعات الميتافيزيقا مستقلة عن موضوع الأخلاق فليس الاعتقاد تابعا للعمل على نحو ما ذهب إليه ولیم جیمس ، تلك تفرقة لا بد من إثباتها بين انجمايين متباينين تماما ، وإن اتفقا على إقامة صلة بين الاعتقاد والعمل ، فإذا كان الاعتقاد بالله وبالخلود وبالحرية يهيئ لنا الكمال في هذه الحياة ويحفز على العمل وإذا كان الإلحاد والفناء والجبرية ميثقا للهمة صارفا عن العمل فلذلك لا يعنى في الفكر الإسلامى على نحو ما ذهب إليه ولیم جیمس أن المبدأ المطلق هو العمل وليس النظر أو الاعتقاد إلا تابعا له ، لقد اتفق جیمس مع كانط في أنه لا يوجد أساس نظري لوجود عالم غير منظور ثم ذهب إلى أن لهذا العالم مع ذلك دلالة في مجال العمل ، ومن ثم فإنه يمكننا أن نسلك كما لو كان يوجد إله ، وكما لو كنا خالدين طالما أن هذا الاعتقاد يهيئ للمعتدين حياة خلقية فاضلة ودينية ناجحة ، فالاعتقاد صادق بقدر ما يدفع على ذلك ^(١) .

الفكر الدينى — لدى مختلف الديانات والفرق — لا يكون على هذا النحو ، إذ النظر سابق على العمل في الحياة الخلقية والدينية على السواء ،

W. James : Essays in Pragmatism, pp. 104-105.

(١)

ونظر أيضا الدكتور محمود زيلان : ولیم جیمس ص ١٥٧/١٤٠ ، والدكتور يوسف كرم : العقل والوجد ص ١٠٢ .

فالاعتقاد بوجود الله مرهون بوجوده الحق ، والصدق في مطابقة أفكارنا وعقائدنا للوجود العيني للموضوعات .

وقد انتقد القاضي عبد الجبار المعتزلي في نص رائع استناد الحقيقة إلى الاعتقاد إذ يقول ^(١) : إن اعتقاد المعتقد لا يؤثر فيما عليه المعتقد ، لأنه لو أثر في ذلك لوجب أن يكون المعتقد على الصفة التي ينحصر بها اعتقاد المعتقد ، ولوجب أن يكون اعتقاده مرجحاً لكونه كذلك ، وهذا يوجب أن يكون الله تعالى موجوداً ومختصاً بسائر ما هو عليه من جهتنا إذا اعتقدنا كونه كذلك ، وهذا يوجب أنه إذا اعتقد المعتقد في الشيء جوهراً سواداً أن يحصل بهذه الصفة وذلك بين فساد . . . والعلم باستحالة ذلك ضروري ، إنه يجب على هذا القول أنه إذا كان الإنسان قادراً على الاعتقادات المختلفة في الأمور أن يقدر على أن يجعلها على الصفات التي يصح أن يعتقدها فيها ، ويلزم عن هذا أن لا يكشف بطلان اعتقاده .

ولا تعلق للحقيقة باستحسان أو استقباح . . . فلا يجوز أن يعتقد أحد في الظلم أنه حسن ، ولو اعتقد ذلك لكان اعتقاده جهلاً . . . ولا يقاس ذلك على دواء قد ينفع زيداً ويضر عمراً حسب الشهوة والنفور ، فالضرر والنفع قد يتبع الشهوة والنفور وليس كذلك حال الملهاب .

خلاصة القول إن النظر سابق على العمل وإن الاعتقاد يتقدم السلوك ولا يتبعه وإن ما بعد الطبيعة موضوع استدلال عقلي ، وإن النسق اللازم للدراسة الأخلاق لدى مفكرى الإسلام ، إن استوجب استناد القيم الأخلاقية إلى أصول ميتافيزيقية فما ذاك إلا لأن السلوك لا بد أن ينسق

(١) القاضي عبد الجبار : المفتي في أبواب التوحيد والعدل - ١٢ - ص ٥٢/٤٧ .

استدراك : يعتقد القاضي عبد الجبار في الأصول أفكار السوفسطائية ، وليست آراءه ولم يجس في الاعتقاد إلا إحدى تطوراتها ، إذ الصلة واضحة بين هذه الآراء وبين القول بنسبية الحقيقة وأن الإنسان مقياس كل شيء .

مع الاعتقاد وأن الأخلاق لازمة عن الميتافيزيقا لزوماً منطقيّاً لاحقة عليها زُنيّاً .

ولست هذه المبادئ الميتافيزيقية مسلمة من حيث إنها لدى مفكرين عقليين كالمعتزلة محل استدلال وموضوع برهان ولدى مؤمنين ذوي قن كالصوفية موضوع تصديق وإيمان .

الفصل الرابع

في المنهج

١

المنهج اللازم لبحث المشكلة الأخلاقية يجب أن يتسق مع روح الفكر الإسلامي حيث الانتقال من أصول الاعتقاد إلى قواعد العمل وحيث الإيمان يحدد السلوك ، ومن ثم فإن الكلاميات الاعتقادية تسبق فقه العبادات والمعاملات على السواء ، وليست أصول الاعتقاد - كما سبق الإشارة - مصادرات من حيث إن علم الكلام عامة ولدى المعتزلة خاصة يمكن الاستدلال فيه على العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، وليست أصول الاعتقاد أو ميتافيزيقا الأخلاق تقف على ما حدده كانتط من أصول وأعنى بها وجود الله وخلود النفس وحرية الإرادة ولكنها تتسع لأصول أخلاقية أخرى يراها الفكر الإسلامي لازمة للسلوك .

ومن ناحية أخرى فإن القوانين الأخلاقية ليست ترفاً عقلياً وإنما هي قواعد للعمل ، ولقد ذهب فلاسفة الأخلاق وعلى رأسهم أرسطو إلى أن علم الأخلاق من العلوم العملية ، ولعل الاهتمام بالجانب العملي في مجال الدين أصرح منه في مجال الفلسفة ، وإن كان هناك فلاسفة قد عاشوا مبادئهم كسقراط والكلبيين والرواقين فكانت حياتهم متسقة تماماً مع فلسفتهم النظرية ، إلا أن الاتساق بين النظر والعمل أو بين الاعتقاد والسلوك في الدين أوجب ، ومن ثم كان لوم الكتاب الكريم لمن يقولون ما لا يفعلون ، وكان هجوم الصوفية على المتكلمين والعلماء الذين لم يتصفوا بعلومهم أو يزولوا معتقدهم :

أريد أن أقول إن الإلزام الخلقى لا يمكن أن يشتق من الفكرة المحضة وحدها وإنما يلزم أن يفسح للإرادة إلى جانب العقل في الأخلاق ، ومن الخطأ تصور أن مهمة الفلسفة تنتهى عند وضع القواعد النظرية أو أن الجانب العملى خارج عن نطاقها ، لأن الفلسفة ليست مجرد فكر وإنما هى أسلوب الحياة ومن ثم كان إعجابنا وتقديرنا لسقراط ، وليست الأخلاق فى جانبها العملى مجموعة من الحكم والأمثال والمواعظ ، فإن إرادة العمل لا تخلو من مشكلات يعوزها التبصر العقلى حتى لا تستحيل إرادة الخير إلى شر ولا تصبح إرادة الفضيلة عملاً مردولاً لا يغنى عنه التسليم بأحكام الأخلاق أو اعتناق مبادئ الخير ولقد ذم الكتاب الكريم قوماً يحسبون أنهم يحسنون صنعا^(١) . أريد أن أخلص من ذلك إلى أنه فى مقابل أصول الاعتقاد - أو ميثاقنا فى الأخلاق - توجد مشكلات العمل التى يجب أن يشمهاها البحث الفلسفى فى المشكلة الأخلاقية وبذلك يتكامل النسق اللازم لدراسة الأخلاق حين يشتمل على النظر والعمل أو الاعتقاد والسلوك .

على أن اجتياز المسافة بين الفكر والعمل ليس سهلاً لأن للعمل مقتضياته أو مسلماته التى لا يتسنى قيامه إلا بها ، ولقد جعل كانتط الأصول الميثاقية مسلمات الأخلاق ، ولكن لما تبين أن هذه الأصول يمكن البرهنة عليها نظرياً على خلاف ما ذهب إليه كانتط فى نقله للعقل النظرى فإن للمسلمات الأخلاقية تصبح عناصر أخرى قد تختلف عن أصول كانتط^(٢) .

ولتبيح الذى أختطه لهذه الرسالة والذى أراه ملائماً لدراسة المشكلة الأخلاقية فى حلول فكر دينى ينبأ من أصول الاعتقاد أو ميثاقنا فى الأخلاق ثم

(١) الكهف : ١٠٤ .

(٢) تبدو قواعد العمل منقضة أحياناً لأصول الاعتقاد ، فالإيمان بالقدره المطلقة تبدو مناقضة لمسئولية الإنسان لأن هذه المسئولية الأخلاقية تستلزم التسليم بالحرية سواء بمفهومها المعتدل أم المصور كما يتضح فيما بعد ، ولعل فكرة الحرية هى الوسيلة التى يلتقى عندها الفكر الإسلامى بفلسفة كانتط باجبارها مسلمة لا غنى عنها لقيام الأخلاق ، أما أن الحرية مسلمة أخلاقية وليست أصلاً ميثاقياً فهذا ما ستفصح عنه فصول الرسالة .

يجتاز مجال النظر إلى مشكلات العمل أو قواعد السلوك التي يجب أن تستند إلى مصادرات أو مسلمات تمكن من حل مشكلات العمل من ناحية واجتياز الطوة بين الاعتقاد والعمل نظراً لاختلافهما في الطبيعة من ناحية أخرى .

• • •

٢

ليست هذه دراسة لفيلسوف معين أو مذهب محدد وإنما هي عرض للمشكلة الأخلاقية لدى أكبر اتجاهين في الفكر الإسلامي : اتجاه العقليين واتجاه النوقيين ، ومن ثم فإنه لا يمكن مجازاة أولئك الذين حرصوا على أن يظهرُوا في الفكر الإسلامي ثلاثاً وسبعين فرقة ؛ إن ذلك يفتت الفكرة ويفقد المذهب وحدته فضلاً عن تكامله ، إن كل فرقة إسلامية تجمعها أصول وتلتقي عند مبادئ عامة بصرف النظر عن اختلاف في التفاصيل التي توجد دائماً في كل مدرسة فلسفية أو فرقة كلامية ، فالمتمتزة يلتقون عند الأصول الخمسة وإن جعلهم كتاب الفرق عشرين فرقة وقد تزيد أو تنقص ، كذلك قد تتفاوت أقوال الصوفية بين متفلسفين ومعتدلين ولكنهم لا شك يلتقون عند بعض الأصول وإلا لما جمعهم اسم التصوف .

إن منهج الرسالة باعتبارها عرضاً لتبارات عامة هو ألا أقتنى أثر الباحثين عن الاختلافات الجزئية في التفاصيل ، وإنما يقوم المنهج على دراسة المشكلة متكاملة كما واجهتها الفرقة وكما عاجلها ، فلا يعنينا في ذلك آراء كل متكلم على حدة ، على أن ذلك لا يمنع من ذكر أسماء الرجال الذين قدموا رأياً خاصاً أسهموا به في معالجة المشكلة الأخلاقية ووضع الحلول لها .

على أن الحرص على عرض الاتجاه متكاملًا والمذهب متسقاً وعلى إبراز وحدة الرأي لا يعني إطلاقاً أن يكون ذلك على حساب عمق الفكرة أو إغفال التفاصيل ؛ فكما أن اهتمام كتاب الفرق بعرض أوجه الخلاف بين أفراد الفرقة

الواحدة لم يبرز بحال ما عمق الآراء ولم يعبر عن خصوبة الأفكار وإنما يتوه الدارس بين اختلافات لا حصر لها فكل ذلك الحرص على الوحدة والاتساق لن يعنى التضحية بالعمق والخصوبة .

ولقد تجاذبت المشكلات الكلامية تيارات فكرية متعارضة في الإسلام بين معتزلة وأشاعرة وبين جبرية وقدرية ، ومن ثم فقد وجب عرض الانتقادات الأساسية من الفرق المعارضة طالما أن هذه الانتقادات تقوم على بيان الثغرات ونواحي الضعف في المذهب الذي أكون بصدد عرض آرائه ، ثم لا بد من التعليق على مدى تحقيق المذهب في عرض آرائه وفي معالجة المشكلة الأخلاقية على النحو الذي عاجلها به في ضوء ما وجه إليه من انتقادات ومدى مقدرته على تنفيذ هذه الانتقادات أو عجزه عنها .

• • •

٣

تبلو موضوعات الفلسفة الإسلامية ومشكلاتها في معزل عن التيار الفلسفي العام ، ذلك ما أراده لها الباحثون لاسيما المستشرقين ، فإذا عرض باحث أو مؤرخ لمشكلة من مشكلات الفلسفة كشكلة المعركة أو الوجود أو القيم فإنه غالباً يعرض لفلاسفة اليونان ثم ينتقل إلى المحدثين مغفلاً المفكرين الإسلاميين كأن لم يكن هؤلاء نصيب في الإسهام في الفكر الفلسفي ، وإن عرض لهم باحث فلا يكون لآرائهم إلا مكان ثانوي في التيار الفلسفي العام وغالباً ما يذكر الفلاسفة المسلمين دون سائر المفكرين من المتكلمين^(١) .

ومن ناحية أخرى إن عرض باحث لدراسة مشكلات الفلسفة الإسلامية فإن هذه المشكلات تبلو من دراسته كما لو كانت محلية وليست عالمية ،

(١) كتب الفلسفة الخلقية نشأاً وتطورها للدكتور الطويل وكتاب تاريخ الأخلاق للدكتور محمد يوسف موسى ، والأمثلة غيرها كثيرة .

إسلامية وليست إنسانية ، إن هذا المنهج في الدراسة فضلاً عن أنه قد عزل الفكر الإسلامي عن التيار العام للثقافة الإنسانية فإنه يحذل في طياته التناقض إذ أنه بينما طبع المشكلات بطابع محلي بحث فإنه جد حريص على أن يرجعها إلى أصول ومصادر أجنبية يونانية أو هندية أو فارسية ، ومن أمثلة ذلك ما يشغله البحث في أصل كلمة «تصوف» من اهتمام في الدراسات عن التصوف ، وهو اهتمام لا نظير له بالنسبة لأية لفظة في أية فلسفة أخرى ثم ما يعقب ذلك من محاولة رد التصوف إلى مصادر أجنبية ، أقول إن مثل هذه الدراسات المحلية كانت على حساب دراسات أبل خطراً وأعظم قدراً لو درست هذه المشكلات في ضوء المعارف عليه من مشكلات الفلسفة ، لقد أغفلت دراسة الباحثين حول التصوف - وأقول حوله لافيه من حيث إنها لم تتوغل فيه - المكاة التي يشغلها الصوفية باعتبارهم الممثلين الحقيقيين للاتجاه الحدي في الأخلاق ، كذلك ضاعت آراؤهم التي كانت يجب أن تشغل مكاناً في أبحاث مشكلتي المعرفة والحرية وسط مشكلات لا تثار إلا بصدد دراسة التصوف الإسلامي فحسب .

كذلك أريد للدراسة آراء المتكلمين ، فلا تبدو في أصول المعتزلة آراؤهم الأخلاقية التي كان يجب أن تشغل حيزاً لاثقاً بوصفهم معبرين عن المذهب العقلي في الأخلاق ، ولا يكاد يعرض لهم إلا سطور معدودة بصدد الحسن والقيح ، بل لا يكاد يذكرونها إلا عرضاً مصحوبة بإنكار أن يكون المعتزلة قد فصلوا بذلك البحث في الأخلاق^(١) .

إن هذا المنهج في الدراسة له ما يبرره في الدراسات التقليدية لدى كتاب الفرق وقداى مؤرخي الفكر ولكنه لم يعد كافياً في الدراسات المتطورة والأبحاث المستفيضة في مشكلات الفلسفة .

مرة أخرى أقول ماذا كنا نعرف عن دراسات مفكرى الإسلام في

(١) محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ١٦١ - وأحمد لين : الأخلاق ص ١٥٧ .

القياس التمثيلي وفي الاستقراء وقواعدهم في العلية التي سبقوا بها جون ستياورت ميل لو ظلت تدرس في إطار أصول الفقه المنعزل عن الدراسات المتطعية المعروفة ؟

ومرة أخرى أؤكد ضرورة اتباع هذا النهج إذ أرى أن تعرض المشكلات الأخلاقية لدى مفكرى الإسلام في إطار النسق العام للبحث في الأخلاق وقد تكون هناك عوامل متعلقة بالبيئة الإسلامية هي التي أثارت التيارات الفكرية والمذاهب الكلامية بين المسلمين ، ولكن ذلك لا ينفي عن المذاهب جانبها الإنساني وطابعها العالمي ، وإلا لا تسنى لمؤلفاء المفكرين أن يؤثروا فيهم بعدم ولا استطاعت هذه الفلسفة أن تحمل مشعل الثقافة إلى الغرب لو كانت مشكلاتها وآراؤها مقصورة عليها تدور في فلك خاص بها .

أريد أن أفسر أمرين بهذا المنهج الذي التزمت به والذي يقوم على دراسة مذاهب الفكر الإسلامى في الأخلاق في ضوء النسق العام المتعارف عليه في الأبحاث الأخلاقية .

الأول : اختيارى لعنوان الرسالة « لدى العقليين والذوقيين في الإسلام » ، ففي الفكر الإسلامى اتجاهات عقلية وذوقية — أو حدسية — كما هو في غيره من الفلسفات يونانية أو حديثة .

الثانى : حين صياغة أفكار العقليين والذوقيين في القوالب الفلسفية المتعارف عليها ليس على من التزام بنسق تقليدى في العرض ، فلست ملتزماً — على سبيل المثال — أن أعرض أصول المنزلة الخمسة حسب ترتيبها المتعارف عليه من بدء بالتوحيد وانتهاء بالأمر بالمعروف ، ولست ملتزماً بصدد التصوف أن أسهله بأصل اللفظ ثم مصادره : أجنبية أو إسلامية ثم تطوره من الزهد إلى وحدة الوجود ، إنما ألتزم بالنسق الجديد وما يقتضيه من تقديم وتأخير وإيجاز وإطناب حسب تعلق الموضوعات بمشكلات الأخلاق كذلك ألتزم فيه بثلاث مراحل سبق ذكرها هي :

أولاً : ميتافيزيقا الأخلاق أو أصول الاعتقاد .

ثانياً : مقتضيات (أو مسلمات) الأخلاق من الاعتقاد إلى النظر .

ثالثاً : أصول العمل وقواعد السلوك – من النظر إلى العمل .

وإذ أبدأ بالعقلين ثم أعرج على الذوقين لا يفوتني أن أذكر مذاهب تليفيقية وحلولاً وسطى ومدى ما قلر لها من نجاح .

الجزء الأول

المشكلة الأخلاقية لدى العقلين

تمهيد

في أن المعتزلة هم أصحاب المذهب العقلي في الفكر الإسلامي

للمذهب العقلي اتجاه فكري يهدف إلى تفسير العالم وظواهره والإنسان وأفعاله على أساس من النظر ، ولكن ذلك لا يعنى الاعتراض على إمكان وجود مذهب عقلي في حدود فكر ديني بدعى التعارض بين الثقة المطلقة في العقل - وفقاً للمذهب العقلي - وبين التصديق بقوى غير منظورة وفق الإيمان الديني ، لأن الاتجاه العقلي ليس في إرجاع الأشياء إلى أنماط تصورية وإنما في تفسير الظواهر - طبيعية أو إنسانية - وفقاً لقوانين عقلية^(١) ، ومن ثم أمكن قيام اتجاه عقلي في نطاق عقيدة ما إذا استدل على النصوص الدينية بمحجج عقلية ووجهت الآراء المخالفة على أساس عقلي^(٢) .

والمعتزلة هم المعبرون عن النزعة العقلية في التفكير الإسلامي ، ليس ذلك لأنهم استدلوا على العقائد السمعية بأدلة عقلية فحسب ، ولكن لأنهم وثقوا بالعقل إلى حد أن لو تعارض النص مع العقل رجحوا دليل العقل ولجأوا إلى تأويل النص ، فقد أقاموا مذهبهم على النظر العقلي^(٣) ، لقد كان لهم الفضل في أن كانوا الأوائل في الإسلام الذين رفعوا العقل إلى منزلة أن يكون مصدراً للمعرفة الدينية^(٤) ، فإن الإنسان إذا كان مفكراً عاقلاً

Encyclopaedia of Religion and Ethics : Art : Rationalism Vol : X p. 580 (١)

Ibid p. 581

(٢)

(٣) ديورنجرسة الدكتور أبو ريدة : تلويح الفلسفة في الإسلام ص ٩٧

(٤) جوك تسير وترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرين : العقيدة والشريعة في الإسلام

ص ١٠٥ .

قد وجب عليه تحصيل معرفة الباري بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع^(١) .
وليس هناك من يمارى فى أن المعتزلة هم أهل النظر العقل فى الإسلام ،
ولكن إلى أى حد يمكن أن يعلوا كذلك بصدد الأخلاق عامة ؟ وإلى أى
مدى شاركوا أصحاب المذهب العقل فى الفلسفات الأخلاقية الأخرى الرأى
والانجاء ؟ إن النزعة العقلية فى الفلسفة الأخلاقية إنما تقوم فى رد القوانين
والأحكام الخلقية إلى أسس عقلية ، فهل كان المعتزلة كذلك ؟ ذلك
ما ستفصح عنه الفصل القادمة من البحث على أنه يمكن أن نشير إلى بعض
الملاحح العامة فى فلسفتهم التى تثبت اتجاههم العقل فى مجال الأخلاق .

لم يختلف المعتزلة عن الأشاعرة فى مصدر المعرفة ، فالمعارف لدى الفريقين
إنما تدرك بالعقل ، ولكن الاختلاف فى جهة وجوب الأحكام : بالشرع
أم بالعقل ، فهى عند المعتزلة إنما تجب بالعقل فلم تكن نزعة المعتزلة
العقلية بصدد نظرية المعرفة — أو البحث النظرى فى مصدر العلم — وإنما كان
جل مهمهم فى تمسكهم بالعقل — منصباً على قيمة العقل الخلقية^(٢) .

ويلقى صاحب المواقف ضوءاً على موقف المعتزلة العقل بصدد العمل
حين يعرض لتحليل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة بصدد الحسن والقيبح
إذ يقول : الحسن والقيبح يقال لمعان ثلاثة :

الأول : صفة الكمال والنقص يقال : العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع
أن مدركة العقل .

الثانى : ملازمة الفرض ومنافقته ، وقد يعبر عنها بالمصلحة والمفسدة
ونلك أيضاً عقل .

الثالث : تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا

(١) الشيرازى : اللال والتحليل ج ١ ص ٥٦ .

(٢) غير نصر فادر : فلسفة المعتزلة ج ٢ ص ٥٣ .

شرعى وعند المعتزلة عقل^(١).

فمن ذلك يتضح أن النزعة العقلية المعتزلة - والتي عرفوا بها - إنما كانت بصدد الأحكام الخلقية التي بها يتعلق المدح أو الذم والثواب أو العقاب ، وعندنا جعلوا الشرع تابعا للعقل ، من حيث إن الرضى لا يثبت للأفعال قيمتها وإنما يخبر عنها فحسب ولكن العقل هو الذى يستدل به على حسن الأفعال وقبحها ، فلا مراء أن المعتزلة ردوا الأحكام الخلقية إلى أصول عقلية ومن ثم فقد وجب أن يلحقوا بالعقلين بين فلاسفة الأخلاق .

ولا يستدل العقل على حسن الأفعال أو قبحها بمجرد العلم وإنما إذا نظر الإنسان فعلم حسن الحسن وقبح القبيح وعرف أنه مستحق الذم والعقاب على المعاصى ويستحق المدح والثواب على الطاعات كان ذلك أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية^(٢) .

فأله الذى أكل عقل المكلفين من أجل النظر الذى يهدف بدوره إلى العلم والمعارف ، قد يسهل لهم سبيل العمل بالقدر والاستطاعة وتبينة الآلة من أجل أن يمكنهم مما أمرهم به من فضائل وطاعات ويصبرهم بما نهاهم عنه من رذائل ومعاص ، فالعقل هو الذى يرشد الإنسان فى حياته العملية وبه يكون استحقاق الثواب أو العقاب ، ذلك أن لو فعل الإنسان الحسن دون علم - كالماشى يقتل عقربا عن غير قصد - لما استحق بذلك الجزاء - وإن استحق المدح^(٣) ، وإذا لزم العمل - والمسئولية فيه - عن العلم ولزم العمل عن النظر وصدر النظر عن العقل فقد أصبح العقل مقوم الحياة الخلقية كلها . وقد ذهب المعتزلة إلى وجوب النظر على الإنسان بمجرد اكتمال العقل عند البلوغ ، ليس لنيل أسباب الدنيا فحسب فذلك فى الدين والأخلاق

(١) الإيجي المواقف ص ٣٢٤

(٢) القاضى عبد الجبار : المبنى فى أبواب التوحيد والمسلم ج ١٢ ص ٨٩

(٣) على خلاف بين المعتزلة - انظر المبنى ج ٦ الفصل والتجويز ص ١٨ وج ١٢

انظر والمعارف ص ٤٤٧ .

أوجب، وذلك كى يفرق بين الخير والشر ويميز بين النفع والضرر ، فلن يعدل الإنسان حتى يعلم أن الظلم قبيح ومن ثم كان النظر العقلى الذى به يحصل العلم العملى واجباً .

تلك لمحات عارضة على الموقف المعتزلى تثبت نزعتهم العقلية فى مجال العمل وتلجهم ضمن أصحاب المذهب العقلى فى الفلسفة الأخلاقية ، ولعل الباب قد أصبح مفتوحاً لتلج منه إلى عرض آرائهم الأخلاقية .

ميتافيزيقا الأخلاق لدى المعتزلة « أصول الاعتقاد »

الفصل الأول

في أن أصل « العدل » مبدأ أخلاق

العدل الإلهي من أصول المعتزلة الخمسة ، ولعله عندهم أهم أصولهم من حيث تسميتهم أنفسهم الفرقة المدلية ومن حيث إنهم يقدمونه أحياناً على التوحيد - أول أصولهم - فيتسمون بأهل العدل والتوحيد ، والعدل صفة لله - أوهى على الأصح صفة الفعل الإلهي - ولكن اختيار المعتزلة لهذه الصفة دون سائر الصفات الإلهية يحتاج إلى نظر ، وتقديمهم هذا الأصل واعتزازهم بأن يلتبوا به يحتاج إلى نظر كذلك ، فليس بين الفرق الإسلامية جميعاً من أولى العدل هذا الاهتمام .

بين أصل العدل وأصل التوحيد اتصال ، فالتوحيد لدى المعتزلة أهم صفة للذات الإلهية أما العدل فأهم صفة للفعل الإلهي ، والتوحيد بوصفه متعلقاً بالذات بحث في الحقيقة الإلهية ومن ثم فهو موضوع انطولوجي ، أما العدل فيوصفه متعلقاً بالفعل فيتصل بصفة الله بالإنسان - تلك الصلة التي يجب أن يسودها من جانب الله - وفق رأيهم - العدل المطلق ، وذلك مدخل الأخلاق ، لقد أشار المعتزلة إلى أن جميع ما يفعله سبحانه عدل لأن جميع ذلك يفعله بغيره ، لا يشذ عن ذلك من أفعاله - سبحانه - إلا ما ينتلته من خلق المكلف وإحيائه^(١) فالإنسان من حيث صلته بالله

(١) القاضي عبد الجبار : المعنى في أبواب التوحيد والعدل ج ٦ (التبليغ والتبوير)

مكلف بتكاليف شرعية وأخلاقية ومن ثم فقد وجب أن يكون الفعل الإلهي من حيث صلته بالإنسان المكلف عدلا لا يشذ في ذلك إلا الخلق الذى يتعلق بمبحث الوجود لا الأخلاق .

ولقد أشار الدكتور على النشار إلى ما بين التوحيد والعدل من اتصال ، وأوضح في إشارته الجانب الأخلاقي في أصل العدل فهم في التوحيد نفوا عن الله الصفات لتتزيه عن مشابة المخلوق وهم في العدل نزهاوا الله عن الظلم حتى لا يشابه المخلوق في صدور الظلم عنه ، فافقه في أصل التوحيد في اعتبارهم منفرد في ذاتيته وفي أصل العدل منفرد بغيريته^(١) ، وغنى عن البيان أن نبي الظلم والافتراء بالخير يسخر في البحث الأخلاقي .

ولقد أشار جولد تسير إلى الدلالة الأخلاقية لأصل العدل بقوله : وكانت وجهة النظر التي غلبت عليهم وقادتهم في فلسفتهم الخاصة بالدين هي تنقية فكرة التوحيد من كل لبس وإظلام وتشويه في الاعتقاد الشعبي المأثور وهذا على الأخص في ناحيتين : الأخلاق وما بعد الطبيعة ، لقد رأوا واجباً أن يبعدوا عن الله كل الأفهام أو التصورات التي تنافي الاعتقاد بعدله ، وأن يطهروا فكرة الله من كل الأفهام التي قد تفسد بطبيعتها وحدته وتفرد . . . وفضلا عن ذلك فهم يتمسكون في ثبات وقوة بفكرة الله . . . المعنى بالمعالم^(٢) .

وإذا انتقلنا إلى المعتزلة أنفسهم لتبين مفهوم العدل لديهم فإن المعنى الأخلاقي يتضح ، ينقل عنهم الشهرستاني تعريفهم للعدل : ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة^(٣) ، فالعقل يقضي في نظرهم أن تكون جميع الأفعال الصادرة من الله والمتعلقة بالإنسان المكلف بمقتضى الحكمة وعلى وجه المصلحة ، وتوضح النزعة

(١) الدكتور على النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ص ٣٣٤ .

(٢) جولد تسير : العقيدة والشرية ص ٩٢ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٢ .

الأخلاقية في هذا الفهم للعدل إذا قورن بمفهوم العدل لدى الأشاعرة :
 إن الله تعالى متصرف في ملكه وملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ،
 فالعدل وضع الشيء موضعه وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة
 والعلم^(١) ، ذلك تعريف يبتعد عن الموقف الأخلاقي بقدر ما يقترب من
 تصورهم للقدرة والمشيئة الإلهية ، والقدرة صفة لله مطلقة وليست متعلقة
 على الخصوص بإنسان مكلف ، ومن ثم فليس العدل عند الأشاعرة أهم
 صفات الفعل الإلهي من حيث إنه لازم عن القدرة وتابع للمشيئة ، ذلك
 الاختلاف بين القريتين في تصورهما للعدل محور كل اختلاف بينهما فيما
 بعد ، فسر المعتزلة جميع أفعال الله من حيث صلتها بالإنسان في ضوء
 العدل والحكمة وفسرها الأشاعرة في ضوء القدرة والإرادة ، والموقف الأول
 أخلاقي والموقف الثاني وجودي من حيث هو وصف للفعل الإلهي كفعل مجرد
 صادر عن ذات مطلقة بصرف النظر عن صلته بإنسان مكلف .

والتفسير اللغوي البحث لفظ العدل أدنى إلى المفهوم المعتزلي منه إلى
 الأشعري ، ففي لسان العرب : العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم ،
 ومن أسماء الله تعالى العدل لأنه لا يميل به الهوى فيجور في الحكم^(٢) .

على أن المشكلة ليست لغوية ولكنها تلي الضوء على الموقف الفلسفي
 لكل فرقة حيث فسره المعتزلة بمعنى يقترب من العناية الإلهية بمقتضى ما يراه
 العقل ويحكم به وذلك اتجاه أخلاقي، وفسره الأشاعرة بمعنى يقترب من
 القداسة الواجبة نحو الله وذلك اتجاه صادر عن الدين البحث .

على أنه قد يقال لله أسماء أخرى يمكن أن تعد ذات منحة أخلاقي
 كالرحمة والرفقة والمغفرة فلماذا يعد اختيار المعتزلة لصفة العدل أصلاً من
 أصولهم دليلاً على اتجاه أخلاقي في تفكيرهم وفلسفتهم ، ألا يعد ذلك
 نوعاً من التكلف في التأويل والتعسف في الاستنباط ؟

(١) المرجع السابق . ص ٥٢

(٢) ابن منظور : لسان العرب ج ٤٦ ص ٤٣٠ طبعة بيروت .

ويقال : حقيقة الله أسماء كثيرة ، المفرد الأخلاقى فى التعبير عن مدى عنايته بالعالم والإنسان فيها واضح ، ولكن صفة العدل تعد فى معظم المذاهب الأخلاقية رأس الفضائل من حيث هى صفة للذات أو النفس من ناحية ومن حيث العلاقة فيها متعديّة إلى الغير من ناحية أخرى ، فأفلاطون قديماً جعل العدالة أسمى الفضائل من حيث هى الحالة الصالحة اللازمة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والشفقة ، وأرسطو من بعده يقول : العدل هو الفضيلة التامة ولكنه ليس فضيلة شخصية لأنه متعد إلى الغير ، بل هو أهم الفضائل ، فما شروق الشمس ولا غروبها أحق منه بالإعجاب ، ومن ثمّ أمكن القول كل فضيلة توجد فى طى العدل ، إنه فضيلة تامة لأن العادل يمكن أن يحقق العدل فى حق الغير لا لنفسه فحسب ، بل كثير من الناس يستطيعون أن يكونوا فضلاء فى حق أنفسهم ولكنهم غير أهل للفضيلة فيما يتعلق بالغير . . . حينئذ لا يمكن أن يعتبر العدل مجرد جزء من الفضيلة بل إنه الفضيلة كلها وأن الظلم الذى هو ضده ليس واحداً من الرذائل بل هو الرذيلة بتمامها ، فالفضيلة من حيث كونها متعلقة بالغير فهى العدل ومن حيث إنها صفة خلقية محضة فهى الفضيلة على إطلاقها^(١).

فى ضوء الاتجاه الأخلاقى المجرد يعد العدل وفقاً للتفسير الأفلاطونى أسمى صفة يمكن أن يتصف بها الفعل الصادر عن ذات الله ، ويعد أيضاً تطبيقاً للتفسير الأرسطى أهم صفة من صفات الله من حيث تعلبها إلى الغير أعنى الإنسان ، والمفهوم المعتزلى للعدل الإلهى قد شمل المعنيين معا . والعدل أولى الصفات بالاعتبار أخلاقياً للزوم جميع الفضائل الأخلاقية الأخرى عنه ، وقد أشار أرسطو إلى ذلك ، ولكن بصلد علاقة الله بالإنسان وضرورة أن تسود صفة العدل من جانب الله فإن ذلك يتضح فى ضوء

The Ethics of Aristotle (Thomson) Book V. Ch. I, p. 141 (All virtue is (1)

summed up in dealing justly.

تحليل آخر للعدل لدى فيلسوف حديث ، يقول برجون : الأفكار الأخلاقية كلها متداخلة ولكن فكرة العدالة أصلحها لأنها تشمل سائر الأفكار الأخرى ، إنها في كل الأزمنة تشير في الذهن أفكار المساواة والتعويض . . . ثم يتساءل : ماذا نفعل لو علمنا أنه لسلامة شعب ، لا بل لوجود الإنسانية ، هنالك في موضع من الأرض فرد من الأفراد يرى - يعيش في عذاب دائم وألم أبدي ؟ قد نوافق على ذلك إذا كان هنالك شراب سحري ينسيها هذا الشخص فلا نعرف من أمره شيئاً ، أما إذا كان لابد من معرفته والتفكير فلا ، ولا بد أن نذكر أن هذا الرجل يتحمل هذا العذاب الشديد لنستطيع نحن أن نعيش أو أن نملك شرط أساسى للوجود على وجه العموم فلا ، لأن لا يوجد شيء قط خير من هذا ، لأن تهل الأرض أهون وأيسر^(١) .

ولنتساءل مع برجون ، هل يمكن أن يصلو مثل ذلك عن الله ؟ حسب التفسير المعتزلى للعدل : لا ، يقول القاضي عبد الجبار : يستحيل أن يفعل الله ما فيه مفسدة تزيد ويختار الكفر عنده ثم يعذبه إذا آمن عنده خلق عظيم ثم يشيهم ، فكل حسن لا يتم إلا بفعل قبيح فإنه تعالى لا يفعله^(٢) .

لاشك بعد ذلك أن العدل أنسب الصفات الإلهية تعبيراً عن اتجاه أخلاقى فى علاقة الله بالإنسان ، بل لاشك أن المعتزلة لم يتخيروا صفة العدل ويجعلوها أصلاً لهم وربما أهم أصولهم إلا لأن فلسفتهم ذات هدف أخلاقى قائم على أساس عقلى .

أما أن العدل من أهم أصولهم فليس ذلك مجرد تسمية أنفسهم بالفرقة العدلية وإنما لأن الأصول الثلاثة الباقية بعد التوحيد والعدل تلزم عن العدل وتلحق به ؛ يقول القاضي عبد الجبار : وقد جعلنا التوحيد

(١) برجون : منها الأخلاق والدين ، الترجمة العربية ص ٧٥ / ٧٧ .

(٢) القاضي عبد الجبار : للفقهاء ١٣ (الطبعة) ص ٤٢ / ٤٥ .

باباً والعدل باباً وما عداهما داخلاً في باب العدل^(١) .

بقى بعد ذلك أن نتبع المعتزلة وما قصده من العدل مستخلصين الاتجاهات
الخلقية في هذا الأصل وفيما عداه من أصول لزمته عنه تاركاً للفصول القادمة
بيان كيف يلزم الوعد والوعيد والمنزلة والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر عن أصل العدل ، وكيف يدخل في بابيه على حد تعبير
القاضي عبد الجبار .

(١) القاضي عبد الجبار : المجموع من المحيط بالتكليف مخطوط بدار الكتب ص ٣٣

ظهر - شرح الأصول الخمسة ص ٢٣ و ١٢٥

افصل الثاني

في أن وجود الشر الميتافيزيقي والطبيعي لامتحان الإنسان ككائن أخلاقي

تبحث الفلسفة الأخلاقية في الخير الإنساني ، وهي تنفي على وجه الخصوص بالخير الخلقى ، أو ما يجب على الإنسان كى يكون فاضلا ولكن الإنسان لا تربطه بالحياة علاقات بشرية فحسب ، ومن ثم فهو مطالب أن يكون فاضلا ؛ ولكنه جزء من الكون لا يستطيع أن يعيش بمعزل عنه أو لا يتأثر به ، ومن ثم يتعذر قيام الخير الخلقى دون وجود الخير الميتافيزيقي والطبيعي ، ولقد اعترف أرسطو بالرغم من فصله بين الميتافيزيقا والأخلاق باستحالة سعادة الفرد إذا كانت تكتنفه المصائب والبلايا والمحن ، ومن ثم فقد وجب قبل البحث في غاية الإنسان من الحياة أو الخير الخلقى دراسة أصل الشر الميتافيزيقي .

ما بال الأرض كمبرة فسيحة الأرجاء ، الحيوانات آكلة العشب تعيش على النباتات وآكلة اللحوم لا تستطيع الحياة لولا عدوانها المستمر على غيرها من أكل النباتات .

وحياة الإنسان نراها مملوءة بالبلايا والمحن والرزايا والفتن والمآهات والآفات والأمراض والأسقام والحوادث والحسرات والأطفال ما بال بعضهم يعلب في الحياة بالنيمة والبرد والجوع وسوء المرقء والمعى والأوجاع ولم يفعلوا ما هم بذلك يستحقون ، والبهاثم لماذا تعاني الآلام وتلقى المشاق وتنتهى إلى الذبح .

تلك هى مشكلة الشر الميتافيزيقي واجهتها الأديان كما واجهها فلاسفة

الأخلاق على السواء ، ويطالب الإنسان بتفسير مقنع لوجود مثل هذه الشر يحفظ عليه اعتقاده قبل أن يطالب أن يكون في الحياة أخلاقياً فاضلاً .

واجهت الزرادشتية هذه المشكلة فلم تجد حلاً إلا أن تستبعد من مقدورات الإله الخير الحكيم أن يصدر ذلك عنه ، وألقت تبعاً ذلك كله على إله آخر هو أهرمن الذى مصيره بعد صراع طويل إلى انتهاء ، وبذلك اعترفت بوجود الشر ولكنها أبقت لمحتقياً بصيصاً من الأمل والتفاؤل ، وواجهت المسيحية هذه المشكلة فألزمت ذلك كله عن خطيئة آدم ولكن الله تبارك الإنسان بعنايته فكانت النعمة الإلهية بفداء المسيح ، وبذلك حملت المسيحية بئى الإنسان لخطيئة آدم مسئولية الشر الميتافيزيقى والطبيعى على السواء وإن تركت الباب مفتوحاً والأمل منتعشاً بانتشال الإنسان بفكرة الخلاص .

ومن بين الفلاسفة من لم يعأ بتفسير وجود الشر ومنهم من عده علماً ومنهم من عده نقصاً لازماً لوجود الخير ومنهم من قدّم للإنسان لتصحيح اعتقاده فكرة العناية الإلهية باعتبارها ضرورة لقيام الأخلاق .

فإن هيرقليطس الذى تشتمل بانتظام وتنبؤ بنظام يستحيل فى ضوءها تفسير الخير أو الشر للإنسان .

وإذا كان الكون تحكمه قوانين حتمية تسير به إلى قدر محدد ، وكان الإنسان جزءاً من الكون فإن النظرة إلى الأمور من زاوية الأزلية والضرورة المتحكممة فى الكون تستبعد وجهة النظر البشرية التى تصفى على الكائنات قياً متصورة حسب أغراض الإنسان الخاصة ، إنه من عدم الفهم لقوانين الكون ونواميسه أن نريد أن تكون تلك الأمور على غير ما هى عليه وأن يستاء الإنسان لأن الطبيعة لا تجرى كما يريد ، بذلك ينفى سبينوزا فكرتى الشر

والخير على السواء من حيث إنهما من تقييم الإنسان وتلك في اعتباره نظرة ضيقة محدودة لحقيقة ما يجري في الكون^(١) .

ومن الفلاسفة من عد الشر عرضياً جزئياً واعتبره ضرورياً لوجود الخير ، يقول ابن سينا يدخل الخير في القضاء الإلهي دخولا بالذات لا بالعرض والشر بالعكس وهو على وجوه : شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ، ويقال شر لمثل الألم والغم ، ويقال شر لمثل الشر والظلم والرياء ، وبالجملة الشر بالذات هو العدم . . . والشر بالعرض هو المعدم والحابس للكمال عن مستحقه ، الشر بالذات ليس بأمر حاصل . . . ، وأما الشر بالعرض فله وجود ما . . . الشر المطلق لا وجود له أصلاً ، أما ما الغالب في وجوده الخير وليس يخلو عن شر والأخرى به أن يوجد لئلا يفوت الخير الكلي فذلك هو الشر الجزئي الذي لو امتنع وجوده لكان في ذلك أعظم خلل في نظام الخير الكلي ، كالتار ، فإن الكون إنما يتم بأمر يكون فيه نار ولن يتصور حصولها إلا على وجه تحرق وتسخن ولم يكن بد من المصادمات الحادثة أن تصادف النار ثوب فقير ناسك فيحترق ، والأمر الدائم والأكثر حصول الخير من النار ... فما يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأعراض شرية قليلة .

ويفسر ابن سينا العاهات والأمراض في ضوء نظريته هذه ويرجعها إلى نقص في استمداد المتفعل تجعله أردأ مزاجاً وأعصى جوهرأ فتشوه الخلقة وتنقص البنية ولا يرجع ذلك إلى حرمان الفاعل^(٢) .

تلك نظرية قد قال بها فلاسفة كثيرون منهم ليبنتز ، ولكنها مع ذلك لا تحل المشكلة تماماً وإلا فكيف يكون الشر نقصاً من قبل المتفعل دون حرمان من جهة الفاعل ؟ إنها على حد تعبير برجسون تطوع من الفيلسوف للدفاع عن الله^(٣) .

(١) الدكتور فؤاد زكريا : سينوزا ، ص ٢٨٥ .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ج ٢ ص ٧٨ وما بعدها .

(٣) برجسون : نبينا الأخلاق والدين ص ٢٣٤ .

ولم تكن فلسفة المعتزلة بعيدة عن هذه المشكلة لا باعتبارها مشكلة واجهت جميع الأديان فحسب ، وإنما لأن المعتزلة في دفاعهم عن الإسلام الذى ظهر وسط اعتقادات وأديان تعارضه قد واجهوا من الزنادقة وأهل الديانات الأخرى من أثار لهم مشكلة الشر صراحة وكيفية صدوره من إله عادل حكيم ، يقول ابن الراوندى : إن من أمراض عبيده وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم وإنه ليس بحكيم من أمر بطاعة من يعلم أنه لا بطيعه^(١) .

ومن ناحية أخرى فإن أهل السنة قد غلبوا جانب الإيمان على جانب الاستدلال إذ وقفوا من المشكلة موقفاً سليماً فاعترفوا بوجود أنواع الشر : الميتافيزيقى والطبيعى والتخلقى ولم يستبعدوا إرادة الله عن وقوعها ولكنهم أرجعوا ذلك لحكمة الله خافية علينا فوجب التسليم بها^(٢) .

ولكنه موقف لا يقنع أصحاب النظر العقلى ولا يصد هجمات منكرى الأديان ولا يقدم للأخلاق أصلاً ميتافيزيقياً راسخاً ، وإن كان ذلك قد يرضى لإيمان العوام .

أما المعتزلة فلم ينكروا وجود الشر وإن استبعدوا إرادة الله للشر التخلقى حسب رأيهم في حرية إرادة الإنسان ، أما سائر الشرور فلإنها لا تتنافى مع أصل العدل ، وينقل التخليط رأى المعتزلة في ذلك بصدد الرد على ابن الراوندى الملحد ، وكان هذا الأخير قد نسب إلى معمر نقي نسبة الأمراض والأسقام إلى الله ، فريد عليه التخليط : إن الله هو الممرض المسقم لمن أمرضه وأسقمه وإن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها وكان — أى معمر — يزعم أن الله هو المصيب للنبات والزرع بالمصائب التى تكون من قبله ، فأما

(١) التخليط : الانصار ص ٥٥ .

(٢) ابن حزم : القمى فى الملل والنحل ج ٣ ص ١٦٨ ومقالات الإسلاميين للأشعرى

ما أصاب الزرع والنبات من ظلم الناس وجورهم فإن الله من ذلك بربىء
وقاطعه من ظلمة الناس^(١).

غير أنه كيف يتتافى صدور الشر عن إرادة الله مع تترهيم التام له
ولإيمانهم بعلمه ؟ يقول صاحب الانتصار : ثم اعلم علمك الله الخبير
أن قاسم الدمشقي كان يزعم أن الفساد في الحقيقة هي المعاصي ، فأما
ما يفعله الله من القحط والجلب وهلاك الزرع فإنما ذلك فساد وشر على
المجاز لا في التحقيق بل هو في الحقيقة صلاح وخير ، إذ كان الله جل ذكره
إنما يفعله بخلقه نظراً لم يصبروا على ما نالهم من ذلك فيستحقوا الخلود
في الجنة ، ولئلا كرم بما ينالهم من شدة ذلك شوائد القيامة وأليم عذابها
فيؤذجروا عن المعاصي فيسلموا من عذاب ذلك اليوم وليس يكون ما ينجي
من عذاب النار ويورث خلود الجنان فساداً ولا شراً بل هو نفع وخير وصلاح
في الحقيقة ، إن من قال ما نزل بالزرع من قبل الله فساد في الحقيقة
وزعم أن الله خلق الفساد على التحقيق فقد كفر ، والشر في الحقيقة في
المعاصي الموصلة إلى عذاب الله ، وأما الأمراض والأسقام فشر على مجاز الكلام ،
فأما في التحقيق فهي خير وصلاح ونفع ، ويثبت صاحب الانتصار لإرادة
الله للمصائب بقوله : وقول قاسم وقول جماعة أهل الحق : إن الله الفاعل
لما حل بالزرع من المصائب وإنما أبي قاسم أن يسمى تلك المصائب
شراً^(٢).

خلاصة رأى المعتزلة كما يشته الخياط وجود الشر وإرادة الله له ونفى
أن يكون الشر الميتافيزيقي أو الطبيعي فساداً من حيث لزمه الخير الإنسان ،
وإثبات الشر الخلقى أو المعاصي فحسب .

ويشرح صاحب المغنى رأى المعتزلة في التفرقة بين الشر والفساد من
حيث إن الأمراض والآلام والمحن عندهم ليست فساداً وإن كانت شراً ومن

(١) الخياط : الانتصار ص ٨٥ - ٨٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٦ .

ثم لا يتقيح إذ يقول : من الخطأ القول إن كل ما ينفر الطبع عنه أو تكرهه النفس فهو قبيح ، فإن الألم وإن نفر الطبع منه قد يحسن بل قد يجب كما هو الحال في الحجامة والقصد ، ومن ثم فقد وجب أن يطلب الإنسان الألم إذا لم يكن ضرراً محضاً بل كان نفعه أكبر من ضرره كما يجب على الوالد الشفيق أن يحسن تأديب ابنه بقطعه عما يشتهي وحرمانه مما يهواه وألا يخل بينه وبين ضروب الفساد ، فلا يتقيح الألم إلا إذا انطوى على الضرر المحض أو جرى مجرى الظلم .

ولما كان الله لا يفعل القبيح ألبتة فوجب أن تكون الآلام من قبله خارجة عن أن تكون ظلماً ، كذلك يتقيح الضرر إذا كان عبثاً وذلك على الله محال ، والأمراض والأسقام لا تحسن منه تعالى لظن نفع أو دفع مضرة لأنه يستحيل أن يفعل الله شيئاً على سبيل الظن ، كذلك لا يحسن منه تعالى فعل الألم للدفع ضرر أعظم ، فما ذهب إليه الفلاسفة من وجود الشر القليل من أجل الخير الكثير غير جائز عليه سبحانه ، لأنه كان يقدر أن يفعل الخير المحض الذي لا شر فيه وما ذلك على الله بعزيز ، ولأنه إن فعل الضرر اليسير لدفع ما هو أعظم منه ولم يكن عن ذلك عييد فقد نسبوا الإلجاء إلى الله .

إن الله كما كلف العباد لضعفهم وصلاتهم فكل ذلك فعل بهم الأمراض والأسقام ، إنه لا يشتبه في أنه يحسن من أحلنا تحمل المشقة الشديدة لطلب العلوم والآداب واكتساب المعاش ، ولا يكون الكد والمشقة من أجل ذلك قبيحاً وكذلك لا يتقيح الآلام متى كانت لطفاً من حيث إن العبد يستحق الثواب بالصبر كما يستحقه بالشكر ، ومن حيث إن العبد يكون ينعم لا مصائب فيها أقرب إلى الفسوق والعصيان ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء إنه بعباده خبير بصير^(١) فدل على أنه سبحانه ينزل من الرزق بقدر يعدلون عن البغي عنده ودل بقوله :

« إنه بعباده خبير بصير » على أنه عالم بقدر الرزق الذى عنده يصلحون، فكانه تعالى كما يبين أنه يفعل الرزق بقدر ما ولا يبسطه بسطاً يفسدون عنده فإنه نبه على العلة فيه، وهو أنه يفعل ذلك لعلمه بأحوالهم وأنهم لا يصلحون إلا على هذه الطريقة فدل ذلك على حكم تديره^(١)

فليس وجود الشر والمصائب والأمراض والآلام راجعاً إلى غير إرادة الله، وليست هى علماً محضاً، ولا تعود إلى تنهى قدرة الله وإنما تعود إلى مصالح المكلفين، فالخير والشر والنعم والنقم والمنع والمغن كلها تستوى لا من حيث إنها قوانين الطبيعة التى تتحكم فى مصير البشر ولا تبعاً بوجودهم أو بنظرهم وإنما تستوى من حيث صلاحها للإنسان ذاته كما تستوى الرأفة والحزم من الوالد أيهما يصلح لتأديب ولده، ولو كانت الرأفة تغنى عن الحزم فإن الوالد لا يقدم عليه، كذلك لو كانت بالنعم دين النقم يصلح الإنسان لفتح من الله صدور المصائب والشرور والآلام « ولو رحمناهم وكشفنا ما بهم من ضر للجوا فى طغيانهم يعمهون »^(٢) وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر فلو دعاء عريض^(٣) « ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عني إنه لفرح فخور إلا الذين صبروا وعملوا الصالحات ... »^(٤) فدلّت هذه الآيات وغيرها على أن النعمة بمجانبتها وما اعتبروه خيراً لم أعظم من النعمة لو فعلها بهم، بل لو أن العالم كان خيراً محضاً لا شرف فيه لكان الناس أمة واحدة فى الكفر « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجلنا من ي كفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون، وليبيوتهم أبواباً وسرراً عليها يتكئون، وزخرفاً وإن كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين »^(٥) فدل بذلك

(١) القاضى عبد الجبار : المفسر - الطلوع جزء ١٣ ص ١٩٢ .

(٢) سورة المؤمنون آية ٧٥ .

(٣) سورة فصلت آية ٥١ .

(٤) سورة هود آيات ١٠ و ١١ .

(٥) سورة التين آيات ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ .

على أن متعة الحياة الدنيا وزخرفها كانت ستصبح مفسدة إذ لو شاهد الناس ما عليه الكفار من الأحوال العظيمة لفلسوا واختاروا الكفر ولكن إزالة نعم الحياة الدنيا يوجب صلاح الآخرة «والآخرة عند ربك للمتقين» ومن ثم فقد وجبت أن تكون الآلام الواقعة من قبله تعالى خارجة عن أن تكون ظلماً أو عيباً أو فساداً بل إنها صلاح للمكلفين ونعيم لهم من حيث إنه عندها قد يصلحون في الآخرة يثابون ، إن موت الحميم والقريب والآفات الواردة من جهته تعالى على الأموال ألطاف ومصالح يجب الصبر عليها^(١) .

وكما أن الخيرات واللذات ليست كلها حسنة من حيث إنها قد تصيب إن كانت مفسدة وكما أن الشرور والآلام ليست كلها قبيحة إذا كانت لطفاً موصلاً إلى الخير والصلاح فإن نظرية المعتزلة لا تعني أن الشرور والآلام موصلة الإنسان بالضرورة إلى صلاحه لأن ذلك في نظرهم إلهاء أو إكراه للإنسان على موقف معين يمتنع عنده التكليف والمسئولية اللتان تقتضيان حرية الاختيار ، فكما أن ليس كل نعيم موجباً لفجره ، كذلك ليس كل ضرر موجباً لصلاحه «أولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون»^(٢) .

إن النعم والنعم كلها مصالح من حيث إنها تدعو الإنسان إلى التذكر والاعتبار ولكنها لا تضطروه إلى صلاح أو فساد ، أما النعم المقيم فإنه مفسدة من حيث اقتضاؤه الانغماس في الشهوات فتسود في الحياة القيم المادية مع ضياع الأخلاق ونسيان الله إلا أن يضطرمهم الله مع النعم إلى الصلاح فلا يكون ثمة تكليف وترتفع المسئولية والحساب .

تلك هي نظرية المعتزلة في تبرير وجود الشر لم يفسروه من وجهة النظر الأنطولوجية كما فعل كل من هيرقليطس وسبينوزا ولكنهم على العكس

(١) القاسمي عبد الجبار : جز ١٢ الطلح ص ١٠٣ .

(٢) سورة النوبة آية ١٢٦ .

فسروه من وجهة النظر الإنسانية من حيث إنهم فسروا الشر في ضوء مسئولية الإنسان فكان تفسيرهم أخلاقياً محضاً ، بل ليس بين النظريات التي عابجت مشكلة الشر للميتافيزيقي نظرية فسره في ضوء الأخلاق من حيث ألحقته بالموقف الإنساني كما فعل المعتزلة .

ولكن هل يصح أن يفتن الله عبده فيصيبه بمحنة يختار الكفر عندها وكان يؤمن بدينها ؟ ألا تنزل النوازل وتشتد ببعض الأفراد إلى الحد الذي يخرجون فيه عن طورهم وينغمسون في آثام لعلها تنسيهم همومهم أو ربما يكفرون وكانوا بغير ذلك يحيون على سنن الطاعة والصلاح .

هذه مشكلة كانت قد واجهتها مذاهب أخلاقية كالكلبية والرواقية ومع سمواتهاهم الخلقية فلأنهم لم يضعوا حلاً لذلك إلا الانتحار ، وتعرض لما أرسطو فلم يذكر إلا استحالة توفر السعادة .

أما المعتزلة فلا يجدون في ذلك مبرراً للإنسان أن ينحرف إلا أن يكون عن ضعف فليس هناك من المحن ما يكون علة ملجئة إلى الفساد ، ولكن صلاحه لم يكن عن يقين ، كمن يعبد الله على حرف إن أصابه خير اطمئن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه ، مثله كمن يكون مع الجيش على طرف إن أحس بالنصر كرر وإلا فر واقبل على حليفه فهو غير مستحق اسم الحليف أو الصديق ، كذلك من يكفر عند المحنة غير مستحق صفة الإيمان أو الصلاح .

فلا يعقل أن يمضى المكلف على سنن الطاعة ويختارها ثم يفعل الله فيه أمراً مخصوصاً يضطره إلى أن يعدل عن الطاعة ويختار المعصية ، إن ذلك لا يكون إلا استفساداً وإذا صح أن الله لا يحمل المكلف على الطاعة بالقهر أو الإلجاء فلا يعقل أن يحمله على المعصية حتى يلجأ إلى فعلها إلا أن يخرج المكلف بذلك أن يكون مستحقاً للثم والعقاب^(١) .

(١) الثاني جبه الجهاد : للنسب جزء ١٣ الكلف ص ١٢٠ .

على أن المصائب والآلام لا تنزل بالمكلفين وحدهم وإنما نصيب غيرهم من الأطفال والبهائم فكيف تزيهم هذه المصائب من الطاعات وهم غير مكلفين ؟

تلك هي المشكلة التي جابهت المعتزلة ونظرتهم في تفسير وجود الشرور والآلام ، ومنطق مذهبهم يقضى أن يستبعدوا أن تكون الشرور عقلة واعتباراً للمكلفين لأنه حسب رأيهم لا يحسن منه تعالى أن يلحق الضرر بزيد ليتنفع بذلك عمرو ويلزمهم كذلك استبعاد أن تكون هذه الآلام استحقاقاً عن معاص في حياة سابقة لهذه الحيوانات أو الأطفال كانوا عندها مكلفين عاصين ، فلذلك رأى أهل التباسخ الذي لا يقره المعتزلة فضلاً عن سائر المسلمين ^(١) ويلزمهم كذلك ألا ينكروا وقوع هذه الآلام من الله لأنهم قد أثبتوا ذلك للمكلفين فلا مبرر لإنكاره على غير المكلفين إلا عن مكابرة ، كذلك يلزمهم ألا ينفوا أن الأطفال والبهائم تألم لأن في ذلك معارضة للحس والمشاهدة فضلاً عن أن الألم يلحق الحى من حيث هو حساس لا لكونه عاقلاً فليس الألم معلقاً على التكليف ^(٢)، حقاً لقد ذهب إلى هذا الرأي بكر ابن أخت عبد الواحد ^(٣) ومن بعده فيلسوف كبير كديكارت إذ فسر آلام الحيوانات تفسيراً آلياً ^(٤) ولكن المعتزلة لا يقرّون شيئاً من هذه الآراء ، وبقيت المشكلة أمامهم لغزاً عسير الحل عنده يختلفون ، يقول القاضي عبد الجبار : فأما الأمراض النازلة لغير المكلفين من الأطفال وغيرهم فقد اختلف شيخاناً رحمهما الله في ذلك ، فمئذ أبى على لا يحسن إلا من حيث كان لطفاً ولا بد فيه من عوض وقد حكى عن أبى على الرجوع إلى هذا القول ، والمحكى عن عباد أنه يحسن لا للمرض

(١) القاضي عبد الجبار : اللئى - ج ١٣ - ص ٤٠٥ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ص ٣٨٢/٣٨١ .

(٣) الأضرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣١٧ .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٧٨ .

ولعله يقول : إنه يحسن من حيث كان لطفاً فقط ، وقد بينّا أنه لكونه لطفاً يجب وله للعوض يحسن ، فصار للطف تأثير في حسنة وجوبه ، والعوض تأثير في حسنة فقط (١) .

ويرجع ترددهم بين القول باللطف أو بالعوض إلى أنه لو كانت آلام الأطفال تحسن اللطف فقط فكيف تكون كذلك وهم غير مطالبين بتكليف ، إن ذلك يتناقض مع عدله ، وإن كانت تحسن للعوض فقط فكيف يحسن من الله أن ينزل الرزايا والمصائب لمجرد أن يعرضهم عليه في الآخرة ، إن ذلك عبث يتعارض مع حكمته ، ومن ثم فقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى القول باللطف والعوض معاً لأنه لو زال عنه العوض لكان قبيحاً من حيث كان ظلماً ولو زال كونه لطفاً لكان قبيحاً من حيث كان عبثاً .

قد يكون رأي المعتزلة لأصل الشر المبتايز بين والطبيعي بالنسبة للأطفال غير مقنع ، وقد تكون هذه المشكلة إحدى نقط الضعف في نظريتهم ولكن ذلك لا ينقض دليلاً على تهاونها ولقد قلّموا تفسيراً أخلاقياً صالحاً لأن يكون زاداً للإنسان في مجال السلوك وفي سعيه إلى الخير ، فالإنسان ممنون بالنعمة والنعيم معاً وليس عليه إلا أن يكون صالحاً أصابه الخير أم الضر فلا تقتته النعم ولا يحزع عند البلاء « فإذا مس الإنسان ضر دعنا ثم إذا حولناه نعمة منا قال إنما أوتيته على علم بل هي فتنة » ... فدل بذلك على أن ما أصاب الإنسان من ضر أو نعمة إنما هي فتنة له « ولكن أكثرهم لا يعلمون » (٢) .

(١) القاضي عبد الجبار : المنى - ١٣ - ص ١٠٥ .

(٢) سورة الزمر : آية ٤٩ .

الفصل الثالث

فى أن الله لا يدع الإنسان المكلف دون هداية منه فى غير إلحاء (اللطف الإلهى)

فى فلسفة تؤمن بالعدالة الإلهية وبحرية إرادة الإنسان لا بد من نظرية تجعل الله مريداً هداية الإنسان بعد أن خلقه كائناً مستولاً مكلفاً، وبعد أن ركب فيه نزعات الشهوة للقبيح فضلاً عن غواية الشيطان له ، يقول أبوعلى الجبائى : الله عادل فى قضائه رؤوف بخلقه ناظر لعباده لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يريد ظلماً للعالمين ، وهو لم يخلق عن عباده شيئاً مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح ، وهو إذ خلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن وركب فيهم الأخلاق اللئيمة فإنه وجب عليه إذ كلفهم إكمال العقل ونصب الأدلة والقدره والاستطاعة حتى يفعل بهم أدعى الأمور إلى فعل ما كلفهم به وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذى نهاهم عنه (١) .

فنظريه اللطف الإلهى لدى المعتزلة كما أوردها أبو على الجبائى فى النص السابق لازمة عن العناية الإلهية من ناحية وفى مقابل ما خلق فى الإنسان المكلف من شهوة حتى لا تكون الدواعى إلى الشر لديه أرجح من دواعى الخير ، الأمر الذى يتعارض مع المسئولية والجزاء .

ومن ناحية أخرى تأتى نظرية المعتزلة فى اللطف الإلهى مكتملة لآرائهم فى تفسير الشر الميتافيزيقى والطبيعى أو المصائب والآلام اللذين يتمان بإرادة الله فتنة للإنسان فىأتى الشر انخلقى المتعلق بإرادة الإنسان ولكن العناية الإلهية تأبى إلا الهداية له واللطف .

(١) الشهرستى : الملل والنحل - ١ ص ١٠٧ .

وإذا كان ديكارت قد جعل الضمان الإلهي لازماً لصحة أحكامنا فإن اللطف الإلهي أوجب لهداية أفعالنا .

ولا كانت الشهوة في الإنسان داعية في الغالب إلى الرذيلة كان اللطف في الفعل يجري مجرى الدواعي إلى الفضيلة لأنه باللطف يختار المكلف عنده ما لولاه ما كان ليختاره .

ولا يصحح الاعتراض بأن زوال الشهوة كان أولى لهداية الإنسان من حيث إنه متى زالت الشهوة أصلاً زال التكليف إذالم يحصل ما يقوم مقامه ، وقد كان الاعتراض يصح لو كانت الشهوة في الإنسان ملجئة إياه إلى الرذيلة ، إنها لو كانت كذلك لتبحت لا محالة ولأصبحت مفسدة ، أما وإنها ليست ملجئة فإن وجودها لازم لاستحقاق الثواب ومن ثم يعظم الثواب إذا قويت الشهوة وقوى معها الامتناع ، فنجل عفة الشاب عن الشيخ ويظل الله يوم القيامة رجلاً دعه امرأة ذات حسب وجمال فقال إنى أخاف الله .

كذلك الأمر في إغواء الشيطان ، إنه يجري مجرى زيادة الشهوة التي تقضى زيادة المشيئة في الامتناع عن المشتبه ، فالإغواء يعد لطفاً من حيث يحصل للمكلف عند زيادة الامتناع ارتفاع الدرجات وعلو الهمة^(١) ، وليس عدم إبليس أولى لأنه ليس له على بني الإنسان من سلطان وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم^(٢) إنه لا يعقل أن كان المكلف يعضى على سنن الطاعة ويختارها ثم يفعل الله أمراً مخصوصاً كإيجاد إبليس فيعدل المكلف عن الطاعة ويختار المعصية ، إن ذلك لا يكون إلا استفساداً ، ولكن الذي يعقل أن المكلف كان يختار المعصية والرذيلة فيلطف الله به ويخرجه عن أن يستحق اللوم والعقاب من حيث أوجد له الدواعي بلطفه ما جعله يختار الطاعة والفضيلة

(١) المتن - جز ١٣ - ص ٩٨ .

(٢) سورة إبراهيم آية ٢٢ .

« ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعن الشيطان إلا قليلا » (١) .
 سئل أبو علي الجبائي عن وجه الحكمة في إمامة الرسل وإبقاء إبليس
 فقال : إن الذي لا يستغنى عنه هو الله وحده ، وأما الأنبياء فقد يغنى
 الله عنهم بالطائفة وأما إبليس فلو علم الله في إمامته مصلحة لفعل ، ولو
 علم في بقائه مفسدة لما بقى ولكن كان يفسد مع موته من فسد في
 حياته (٢) .

واللطف الإلهي لازم عن التكليف ، إنه تعالى إذ جعل المكلف على
 الأوصاف التي معها لا بد من أن يكلفه ، وإذ جعله حراً مختاراً يقدم
 على الفعل أو يمتنع عنه ، وإذ غرس فيه من الطباع والشهوة ما يجعل
 التكليف مصحوباً بالكد والمشقة ، وهو إذ أراد بتكليفه أن يعرضه للمنفعة ،
 فلا بد من اللطف كي يتم الأمر الذي قصده ، وهكذا يجري اللطف مجرى
 سائر وجوه التمكن والإمكان ذلك ناقضاً للتكليف مؤثراً في حكمة المكلف ،
 ألا ترى أن أحدنا إذا أحب من ولده التعليم فكنته بوجوه التمكن من ذلك
 كإيجاد مؤدب وعلم وغير ذلك ثم إذا قوى في ظنه أنه متى رفق به يختار
 ما أراد منه ، ومتى ترك ذلك يختار الفساد ويؤثره يكون تركه الرفق به ناقضاً
 للغرض مؤثراً في الحكمة ، فالقول باللطف يقتضيه القول بالعدل ويشهد
 بصحته العقل ، إذ ليست الحاجة إلى اللطف بأقل من الحاجة إلى التمكن
 من أجل الصلاح في الدين ، إن التكليف واقتضاه اللطف بمنزلة الوعد في أنه
 يقتضى إيجاد ما وعد (٣) .

في أن اللطف الإلهي ليس إلهاء :

وإذا كانت الشهوة غير مضطرة الإنسان إلى فعل القبيح ، وليس إبليس
 مكرباً إياه على الضلال فإن اللطف الإلهي غير ملازم على العمل ، إنه
 حالة يكون المكلف عندها أقرب إلى اختيار الطاعة وليس فاعلاً لها لا محالة

(١) سورة النساء - آية ٨٣ .

(٢) ابن المرتضى : النية والأمل ص ١٨ .

(٣) اقتضى عبد الجبار : المضي - جزء ١٣ ص ١١ .

إذ يصح أن يعزل المكلف عن اختياره لسوء تربيته ، أما إذا حدثت الطاعة بموجب اللطف سمي ذلك توفيقاً ، ولكن التوفيق ليس مصاحباً لكل لطف ، وكما أن الآلات والدواعي التي تمكن من الفعل ليست موجبة له فكل ذلك القول في اللطف ^(١) ، إنه لا يتنافى مع حرية الإرادة اللازمة للمكلف ، وليس ذلك عن نقص أو قصور في اللطف ، حقاً لقد ذهب بشر بن المتتمر إلى أن الله عنده لطف لو فعله بالكافر لآمن ولاستحق الثواب عنده استحقاقه للثواب لو آمن دون لطفه ، غير أن المعتزلة يخالفونه في ذلك ، ويقول صاحب الانتصار : إنه أقلع عن قوله ^(٢) ، وقد ذهب جعفر ابن حرب إلى أن عند الله لطفاً لو فعله لآمن الكفار دون أن يستحقوا الثواب ، وقول جعفر لا يحاتب سياق التذكير المعتزلي لأنه لو آمن الكافر دون استحقاق الثواب بموجب اللطف فذلك يعني أنه قد أكره على الإيمان وارتفعت حرية الاختيار اللازمة للتكليف ، ولكن اللطف الإلهي لا يرفع الحرية ولا يقيد بها ومن ثم كان قول جمهور المعتزلة : ليس في مقدور الله سبحانه لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن لآمن عنده ، وأنه لا لطف عنده لو فعله بهم لأنوا حتى يقال يقتدر على ذلك أو لا يقتدر عليه ، وأنه لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصالح لهم في دينهم وأدعى لهم إلى العمل بما أمرهم به وأنه لا يفتخر عنهم شيئاً يعلم أنه يحتاجون إليه في أداء ما كلفهم أدائه ^(٣) .

وإذا كان ليس عند الله لطف لو فعله لآمن الكافر ولاهتدى الضال فلا يعني ذلك تناهي قدرة الله على اللطف ، فالله لم يفتخر عن عباده شيئاً بما علم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصالح لأنهم جواد حكيم لا يعجزه الإعطاء ولا ينقص من خزائنه ولا يزيد في ملكه الادخار ، فالله

(١) اتقاني عبد الجبار : الفئ جزء ١٣ - ص ١٢ و ١٣ .

(٢) التكميل : الانتصار ص ٥٨ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل - ١ ص ٨٣ .

قادر على ما لا نهاية له من الألفاظ ، ولكن اللطف الذى عنده يؤمن الكافر ويهتدى الضال يكون إكراهاً على الإيمان والصالح وذلك لا يتسنى أن يكون على وجه يقتضيه التكليف ، فحال المكلف يقتضى أن لا يكون اللطف مؤثراً فى الفعل مكرهاً عليه وإن احتاج إليه ، ولو صح اللطف وللمكلف ملجأ لكان المرئى من شائق يحتاج إلى لطف فى نزوله مع ارتفاع الموانع ، ولو كان للمكلف يفعل الصالح مكرهاً لما كان توفيقه فى ذلك مستحقاً به الملاح والتواب . أما وقد علم أنه يناب عند صلاحه فقد دل ذلك على أن توفيق الله غير مكره له على الاختيار .

فلا مجال للقول بتناهى قدرة الله على اللطف ، وكان ابن حزم قد اتهم المعتزلة بالقول بأن لا نهاية لما يقدر الله عليه من الشر وأن قدرته على الخير متناهية^(١) ولكنه حرف أقولم أو أساء فهم آرائهم لأن لئثار المكلفين المعصية على الطاعة لا يرجع إلى تنهى قدرة الله على اللطف « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً »^(٢) وإنما إلى حال المكلف نفسه ، إنه كالدواء والطعام والشراب يصلح للإنسان منه مقدار فما زاد عن ذلك أو تعلقى كان ضرراً ، وما نقص عن الكفاية كان ضرراً كذلك ، إنه حال يكون المكلف عنده أقرب إلى اختيار الطاعة من حيث إنه عند اللطف تقوى الدواعى إلى التقوى والصالح .

فإذ كان اللطف لا يلجئ الإنسان إلى الصالح فلا يعنى ذلك جواز الاستغناء عنه أو أنه يصح للإنسان الهداية بدونه ، إنه تمكن الإنسان من الخير وتقوى الدواعى إليه ، ولو علم الله أن المكلف لا يختار الفعل أثبتة مع اللطف فيه لما كلف المكلف فعل ذلك الفعل ، إنه يصير تكليف ما لا يطاق فذلك غير جائز على عدل الله .

وليس اللطف جهة للطاعة ، فالمكلف لا يأتى الفعل من أجل اللطف

(١) ابن حزم : التمهيد فى الملل والنحل - جزء ٣ - ص ١٦٤ .

(٢) سورة يونس آية ٩٩ .

فيه وإنما يفعل المكلف الفعل الحسن لحسنه كما يجتنب القبيح لقبه دون أن يكون اللطف في ذلك مدخل ، وإنما يكشف العقل عن وجوه الحسن في الفعل الحسن وعن وجوه القبح في الفعل القبيح ، ثم يكون اللطف لتقوى النواحي إلى العمل الصالح ويشدد الامتناع عن القبيح .

ولا مجال لنظرية اللطف مع الاعتقاد بالجبر ومن ثم ينكر القاضى عبد الجبار على المجبرة والأشاعرة أن يتقبلوا اللطف فضلاً عن أن يفرضوا فيه طالما لا يسلمون بحرية الإرادة للإنسان ، إنه إذا كان إنسان ملجأ إلى الفعل فإن أفعاله تكون كحركات عروقه ونبضات قلبه ومن ثم فلا مبرر للكلام في اللطف^(١) من حيث يشترط أن يكون فعل الطاعة بموجب اللطف على وجه يقع عنده الاختيار^(٢) .

مظاهر اللطف الإلهي

إكمال العقل

إكمال العقل أول مقتضيات التكليف وأعظمها أهمية للإنسان المكلف لأنه يجب فيمن لزمه شيء أن يعرف ما لزمه وأن يفصل بينه وبين غيره بل أن يعرف وجه وجوبه وما اختص به من صفاته وذلك ليصبح منه أن يفعله ، أما إذا لم يعلم ذلك أو لم يتمكن من معرفته فإلحاح التكليف عليه بمنزلة إلحاح ما لا يقدر عليه^(٣) ولا افتقد المصبي والمجتزئ العقل الذي وجوده شرط في التكليف فقد قبح أن يكلفاً أصلاً لأن تكليفهما ما لا يعرفانه بمنزلة تكليف ما لا يطلق^(٤)، ولا يفصل المحتزلة الكلام في العقل باعتباره لطفاً بل ألوجب الألطاف ، وإن كان أبو علي الجبائي قد أشار إلى ذلك في مقابل ما ركب في الإنسان من الشهوة والليل إلى القبيح : وهو إذ خلق

(١) لفتاوى عبد الجبار : المقي - جزء ١٣ ص ٣١ .

(٢) للربيع السابق ص ٩ .

(٣) للمقي جزء ١٢ (النظر والمعلوف) ص ٢٣٦ .

(٤) للمقي : جزء ١٢ ص ٢٣٧ .

فيهم الشهوة للقيح والنفور من الحسن وركب فيهم الأخلاق الذميمة فإنه
وجب عليه إذ كلفهم إكمال العقل^(١) .

ويرجع علم تفصيل المعتزلة القول في العقل باعتباره لطفاً إلى أن أحداً
من خصومهم لا يمارى في ذلك ولا يعترض عليهم فيه .

على أن الله إذا كان قد أكمل الإنسان بالعقل وإذا كان قد كلف
الإنسان العقليات والشرعيات معاً فقد وجب على الإنسان النظر المؤدى إلى
المعرفة ، وقبح منه الاعتقاد ابتلاء أى الاعتقاد السابق على النظر لأن مثل
هذا الاعتقاد لا يكون في الأغلب إلا جهلاً^(٢) ولن يستوى حال الإنسان
بعد النظر الطويل وحصول المعرفة كما كان قبله ، هل يستوى الذين يعلمون
والذين لا يعلمون ،^(٣) ومن ثم فقد وجب على الإنسان النظر
والاستدلال .

ولا يطلب النظر لذاته وإنما يلزم ليوصل به إلى الكشف المؤدى إلى
صلاح الإنسان وتغييره^(٤) فإنه إذا تدبر وعرف فإن ذلك يدعوه إلى الفعل
في الحال ، فوجب النظر على الإنسان عند المعتزلة من حيث هو مكلف ،
والواقع أن اهتمامهم بالعقل واعتباره الطريق الوحيد الموصل إلى العلم ليس
موجهاً إلى قيمة العقل النظرى في تحصيل العلوم والمعارف بقدر ما هو موجه
إلى قيمته في هداية الإنسان في حياته الخلقية^(٥) فهم في أبحاثهم عن العقل
إنما يقصدون العقل العملى إذ يربطون بينه وبين التكليف .

وليس من الحق الاعتراض أن العقل ليس لطفاً من حيث إنه قد
يوجب العلم وقد لا يوجهه ، لأن الله إذ أكمل الإنسان بالعقل فقد أصبح

(١) الشهرستاني : الملل والنحل - ١ ص ١٠٧ .

(٢) المنفى : النظر والمعارف ص ٢٢٢ .

(٣) سورة الزمر آية ٩ .

(٤) للرجح السابق ص ٢٥٩ .

(٥) البير نصري نادر : فلسفة المعتزلة جزء ٢ ص ٥٣ .

واجباً عليه النظر المؤدى إلى العلم ، كذلك لا يقدح في العقل كباعث للعمل والأداء اختلاف الناظرين فيما يصدرين من أحكام ، ذلك أن العلم بالمعلوم جملة من كمال العقل الذى لا يجوز أن يختلف الناظرين فيه بحال ، فالعلاء على اختلاف أحوالهم يعتقدون قبح الظلم وحسن الصلح ، فالعقليات لا تختلف لدى ذوى العقول ، ولكنهم يختلفون عند التفصيل والتخصيص ، كاختلافهم فى أن ظلماً بعينه يعد ظلماً ومن ثم فهو قبيح ، فالتوارج لا يمارون أن الظلم قبيح ولكنهم يختلفون عن سائر الفرق فى اعتبارهم قتل من خالفهم إذ لا يلحقونه بالظلم ، كذلك يفصح المعتزلة عن وجهتهم العقلية ، ولقد سبقوا ديكارت فى إشارته التى يستل بها مقالة عن المنهج إلى أن العقل أحسن الأشياء قسمة بين الناس . . . وأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا فى طرق مختلفة^(١) .

وليس اختلاف الأحكام على التفصيل قادحاً فى أن العقل لطف أو أنه الطريق الوحيد المؤدى للعلم ، ومن ثم أداء العمل على النحو الذى ينبغى ؛ لأن المكلف لا يلزمه معرفة الأحكام الشرعية أو عقلية تفصيلاً كأن يعرف أجناسها وأحوالها الراجعة إلى آحادها وإنما يلزم ذلك أهل الكلام دين غيرهم ، وإنما يجب على المكلف أن يعرف جملة خصائصها ومفارقاتها بالصفات لغيرها لأنه عند ذلك يتمكن من أداء ما لزمه على الحد الذى وجب^(٢) ، ولن يكون ذلك باعتقاد سابق لأن حال المعتقد ابتداء لا يفارق حال الظان أو الشاك ، وإنما يكون بنظر متجدد حالاً بعد حال حتى يستوفى المعرفة التى عندها تستروح النفس وتسكن .

والذى يدل على أهمية العلم القائم على النظر العقلى من أجل التمسك بالطاعة واختيار الصلاح أن الصبي لنقصان عقله ليس مكلفاً من حيث إنه

(١) . Descartes : Discours de la méthode P. 4 (Les lettres Françoises).

(٢) . الفنى جزء ١٢ ص ٢٤٧ .

لا يعرف في الحقيقة وجوه الواجبات والقبائح .

وبدل على ذلك أيضاً أن المقدم على ما لا يعلمه لا لوم عليه وإنما يلام من يعلم ، ولذلك يجعل العقلاء قد علم الفاعل علماً له فيما فعله كما يحلون قد القدرة علماً له فيما لا يفعله، على أن ذلك لا يعني أن يتوقف الإنسان عن النظر حتى لا يعلم ، ومن ثم يعني من التكليف ومسئولية العمل ، لأن من لزمه النظر فلم ينظر ولم يستدل ومن ثم لم يتمكن من القيام بالواجب فقد استحق العقاب ، وإنما يعد فقد العلم علماً إذا كان غير متمكن من أن يعلم كالمجنون والصبي ^(١) ، فالمعرفة تجب على المكلف من حيث كانت لطفاً ، إنه إذا علم بفعله أن له في الفعل منفعة كان ذلك داعياً إلى فعله ، وإذا علم أن عليه في الفعل مضرة فإن ذلك صارف له عن فعله ، فالعلم بأن ذلك الطعام اللابذ عند الجوع الشديد مسموم صارف له عن تناوله .

على أن مجرد العلم ليس ملجئاً الإنسان إلى الفعل ، وإن كان الجاحظ قد ذهب إلى أن المعارف تقع بالطبع وأن العالم يكون بحال متى صار قادراً اختار الفعل لا محالة ، وهي وجهة نظر تشبه رأى سقراط حين جعل العلم الشرط الوحيد للفضيلة ، ولكن سائر المعتزلة يعارضون ذلك ، فليس العلم إلا لطفاً في المصالح ، وهو كسائر الألطاف لا يلجئ الإنسان إلى الفعل ، فإن من علم أن في ترك الصلاة عقاباً وفي فعلها استحقاق الثواب ليس مكراً إلى أن يفعلها وإنما قد تصرفه الصوارف عنها ، فليس العلم إلا من جملة الدواعي التي ترجح لدى الإنسان ما يختاره ، وإنما تقع الأفعال كلها من جهة القادر على طريقة الاختيار من العقلاء لا يلجئهم إلى أدائها علم أو خوف ^(٢) .

(١) المفني : جزء ١٢ (النظر والمعارف) ص ٣١١ .

(٢) للرحم السابق ص ٢٥٣ و ص ٣٠٥ .

الشرعيات

على أن الله إرادة منه هداية الإنسان وخيره لم يكمله بالعقل فحسب، وإن كان بمقتضى العقل يميز المكلف بين خير الأفعال وقبحها ، وإنما ألزمه بالشرائع من حيث هي ألطاف في العقليات ^(١) إذ عندها يكون المكلف أقرب إلى اختيار الطاعة وأداء صالح الأعمال ، لقد بين الله تعالى ما يقبح بالشرع وعلمنا أنه يقبح لكونه مفسدة وكلفنا الامتناع عنه لأجل قبحه وليس من أجل الثواب ، من حيث أن ليس للثواب جهة وجوب الفعل فإن فقد الثواب لا يقدح في وجوب الفعل ، وإنما الشرائع ملزمة لأن المكلف يعلم أن الله إذ أوجها قد حسن منه الإيجاب بمقتضى حكمته لكونها لطفاً دين نظراً إلى ثواب الله ^(٢) ، فليست الشرائع ملزمة لأنها أوامر ولا لأنها يستحق بأدائها الثواب وإنما لأنها تؤدي إلى لفعل الحسن ، ولا كانت الشرائع قد فرضت لأنها ألطاف في العقليات فقد وجب على المكلف أن يبين جهة الوجوب والحكمة من التشريع ، كما يجب على المكلف أن يستنبط من الأحكام فيكشف عن حال ما ورد فيه من الوجوب أو التحريم ، ولقد أبان المشرع أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، ولا كان الامتناع عن الفحشاء بمقتضى الصلاة يقتضى تقارب أوقاتها فقد لزم أن تكون للصلاة حالاً بعد حال، والطهارة تجب على النحو الذى بينها الشرع لأنها شرط لصحة الصلاة، وما كان شرطاً في اللطف ولا يتم اللطف إلا به فإنه يجب وجوب اللطف إذ لا يتمتع في اللطف أن يكون مشروطاً لئى يكون لطفاً كأن تكون الصلاة في وقت مخصوص بفعل مخصوص هو التوضؤ بماء طاهر .

على أن الصلاة لا تجب لمجرد أنها تنهى عن قبيح بحيث يحسن الترك دون الصلاة ، ذلك أن في تركها مفسدة من حيث هو ترك المصلحة ، ومن الشرعيات ما يجب لكونه مصلحة ونهى ترك قبيح لأنه ترك الواجب .

(١) المنى : الجزء ١٣ - ص ١٦٤ .

(٢) المنى : جزء ١٢ - النظر والملازم ص ٢٨٩ .

ذلك موقف حاسم تجاه محاولة فصل الدين عن الأخلاق ، فإذا كان الدين يلزم عنه الصلاح فذلك لا يعنى أن يدعى الإنسان الفضيلة دون حاجة إلى ممارسة الشعائر الدينية ، لأن أداء الشعائر يجعل الإنسان في موقف هو أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد .

ولا مجال للاعتراض أن المكلف قد يفعل اللطف ولا يمتنع عن الفساد إذا لم يجد للفصل بين إرادة التكليف وإرادة اللطف ، فالداعى إلى التكليف هو الداعى إلى اللطف والدلالة على قبح الفساد تقوم مقام الدلالة على وجوب اللطف ، ولا يحصل اللطف إلا بارتفاع الفساد فن لم تنه صلته عن الفاحشة لم يزد من الله إلا بعداً^(١) .

ذلك رد المعتزلة على الوجه الآخر لمحاولة فصل الفضيلة عن الإيمان ، فليست الفروض الشرعية مجرد فروض تؤدي وليست الصلاة أفعالا وأقوالا مفتوحة بالتكبير مختتمة بالتسليم دون دلالة أخلاقية ، وليس ما يذهبون إليه من تفرقة بين العقليات والسمعيات تبرر الفصل بين الأخلاق والإيمان ، بل على العكس أكدوا الذاتية بينهما وهو موقف رائع لا نظير له في الأخلاق الدينية اللهم إلا وربما على نحو أقوى لدى الصوفية .

إنه إذا كانت العقليات إنما تجب لذاتها أو لصفات تخصها بينما تجب السمعيات لأنها تؤدي إلى الحسن وليكونها لطفاً فذلك لا يعنى أن تقل درجة الإلزام في الشرعيات عنها في العقليات ، فليس ترك الصلاة بأهون من الكذب ، كما أنه إن جاز النسخ في الشرائع بينما قيمة العقليات مطلقة ، فذلك لا يعنى إطلاقاً ما ذهب إليه الير نصرى أن معصية السمعيات لدى

(١) للنفى : جزء ١٣ ص ١٦٨ - ١٧٠ .

المعتزلة نسبية لا توجب فسق صاحبها فضلاً عن تكفيره بينما معصية العقليات مطلقة فمن ثم يجب تفسيق صاحبها وتكفيره^(١) ، لأن الكيثر لدى المعتزلة ومن بينها الزنا وشرب الخمر توجب أن يكون فاعلهما فاسقاً أو في منزلة بين الإيمان والكفر .

وأبعد عن الصحة رأيه عن المعتزلة في شرب الخمر لقول النظام إن إجماع الصحابة على حد شارب الخمر وقع خطأ ، وتفسيره ذلك أن الشريعة العقلية لا تحرم الخمر ، إن اعتراض النظام على القياس وعلى حد الصحابة لشارب الخمر قياساً على رمى الحصنات لاختلاف أحكام المتماثلات في الشرع واتفاق أحكام المختلفات^(٢) وليس الاعتراض قائماً على تفرقة بين ما يقبحه الشرع وبين ما يقبحه العقل ، فإن التكاليف وإن اختلفت عقلاً وشرعاً فوجوبها لا يتفاوت من حيث إن ترك السمعيات هو ترك المصلحة وفي ذلك مفسدة بل إن الشرعيات إذا قبحت ما كان مثله في العقل محموداً كتحریم لحم الخنزير وإذا حسنت ما كان مثله في العقل منموماً كبيع البهائم فإنها تكشف عن وجوه الحسن والقبح في الأحكام ليلتزم بها العقل ومن ثم فقد وجب اتباعها .

ولكن إذا كانت الشرعيات لطفاً وفي أدائها مصلحة أفليس هناك ما يقوم مقامها في الصلاح والبعد عن الفساد ؟ إن ما يفعله تعالى من الألفاف غير ممتنع قيام غيرها مقامها ولكن على أن يبينها المكلف كما هو الحال في الكفارات الشرعية ، أما ما لم يدل المكلف عليه فلا يجوز البدل فيه فليس هناك ما يقوم مقام الصلاة في كونها لطفاً بالشرائط التي يبينها الشرع وتلجوج على ذلك مخرج العقل عن كونه لطفاً^(٣) . وليس اللطف فيما اقترضه الله على عباده من فرائض فحسب وإنما كل ما بينه الدين من أحكام فهو

(١) دكتور البير نصري نادر ، فلسفة المعتزلة جزء ٢ ص ١١٦ .

(٢) دكتور عبد المولى أبو ريده : النظام ص ٢٥ .

(٣) المنق : اللطف ص ٤٢/٢٨ .

لطف من حيث ما يلزم عنها من مصلحة ، فإذا كانت الكفارات لطفاً بالمكلف فإن القصاص على نحو ما بينه الشرع لطف للقائم به من حيث هو يمثل حق المجتمع في القصاص بمصلحة له وإبعاداً للأفراد عن المفسدة ، على ألا يكون القصاص عن جور فإن ما يفعله الإمام الجائر بالمحكومين لا يعد قصاصاً ومن ثم لا يعد لطفاً لأنه داخل في باب الظلم ، وقد حرم الله الظلم على نفسه وجعله محرماً على عباده .

بل إن قصص القرآن تعود على المكلف بضرب من ضروب المصلحة ، إذ أن إخباره عما لحق الأنبياء مع أقوامهم وغير ذلك لا بد أن يكون صلاحاً في تكليف من تعبد الله بقراءة القرآن وتأمله ^(١) ، فلا شيء في القرآن إلا وله تعلق بالتكليف ومن ثم كان وجهاً من وجوه اللطف ، فإي يذكرو القرآن من مشاهد يوم القيامة ، وما يلقاه المؤمنون الصالحون من نعيم وما يتعرض له الكافرون والفاسقون من عذاب كل ذلك لطف من حيث إن من المعلوم من حال من يتصور هذه الأمور في الموقف أن يكون أقرب إلى الامتناع عن المعاصي ، إنه إذا علم أن النقي والجل من مساعيه يكتب في الصحف أو تتعلق به الجحامة التي صرفها فيه أو يظهر في الموازين المنصوبة وعلم ما يحصل عند ذلك الموقف المتضمن لاجتماع كل الخلائق من الفضيحة ومن الاستحقاق العظيم أو النعم الشديد فإنه يكون أقرب إلى الامتناع عن المعاصي ، كذلك متى علم المكلف أن عاقبة الحسنات تقع ضد ما ذكرناه من المساوي كان ذلك لطفاً في فعلها والاستكثار منها ، وأن ما يحصل للمؤمنين من السرور بما يظهر من أحوالهم يجرى مجرى الثواب ، كما أن ما يحصل للفساق عند ظهور أحوالهم من الاغتمام كل هذه معان تحسن من حيث كانت لطفاً وإذا حصلت هذه المعاني فإنه قد حسن الخبر عنها والدلالة عليها ^(٢) .

على أن ذلك لا يعنى أن الغرض من القرائن أو السمعيات عامة التمريض

(١) القائل عبد الجبار : للمنى جزء ١٦ للشرقيات ص ٢٢ .

(٢) للمنى : جزء ١٣ (اللفظ) ص ١١٠/١١١ .

لثواب لأن استحقاق الثواب ليس وجه وجوب إقامة هذه الفرائض ولا وجه حسنها فإن فقد الثواب لا يفتح في وجوبها ، إنما هي تجب لكونها مصلحة ، والعقل يدرك الوجه الذي صارت له مصلحة من حيث معرفته وجه وجوبها وما اختصت به من صفات ومن حيث ما يستدل عليه وما يستنبطه من أحكام ثم من حيث معرفته أن هذه الفرائض قد أوجبا الله بمقتضى حكمته لكونها لطفاً دون نظر إلى ثواب أو عقاب^(١) .

ولكن تكون السمعيات لطفاً يجب أن تفصح نصوص الكتاب المقتضى على الأحكام عن المراد من الخطاب ، فما يريد الخطاب ويقينه فلا يد أن يدل عليه بلسان مبين ، فلا يجوز في خطابه إفتاء مراده من الخطاب ، لأن ذلك لا يكون إلا عن إكراه أو حاجة وكلاهما غير جائز على الله فضلاً عن أنهما يؤديان إلى إخراج المراد من الخطاب عن أن يكون دلالة وتعريفاً وبياناً والله يقول : « نبيأنا لكل شيء »^(٢) كما طالبنا أن نتدبر معانيه : « أفلا يتدبرون القرآن »^(٣)

ولكن قد يقع منه تعالى الكلام ويعلم بدليل العقل أن مراده غير ظاهره ، لأن دليل العقل كالتقرينة وطريقة الاستدلال لجميعة واحدة ، فإن أفاد التشبيه فذلك معلوم تأويله بالاستدلال ، وإن قصد المجاز فلا بد من قرينة يدل عليها الخطاب إذ لا يجوز أن يريد تعالى من خطابه الإيهام^(٤) .

ولا يمتنع بمشابهة الآيات لأن العقل قد دل على المراد بالمشابهة ، ذلك أن لو كان القرآن كله محكماً لعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى التفحص والتأمل من النظر والاستدلال ولا تركوا إلى

(١) القناني عبد الجبار : للفتى ، جزء ١٢ ، ص ٢٤٧/٢٤٠ و ص ٢٨٤ .

(٢) سورة النحل - آية ٨٩ .

(٣) سورة النساء آية ٨٢ ، سورة محمد : ٢٤ .

(٤) للفتى : جزء ١٦ ص ٣٧٠ .

طريقة التقليد ، ولكن وجود التشابه أدعى إلى أن يشحنوا الفكر للاستنباط ويكملوا في معرفة الحق خواطريهم فيكونوا دائما في فكر مجلد، وليست الآي المتشابه علة الفتنة التي ينتجها المبطلون لأنهم بنى ذلك كانوا يضلون ، وإنما قد فرقت بين الثابت على الحق وبين المتزلزل فيه فضلا عما في ذلك من تقادح العلماء واتصافهم القرائح في استخراج معانيه وما في رده إلى المحكم من القوائد الجليلة والعلوم الجملة ونيل الدرجات عند الله^(١) .

ولكن تكون قراءة القرآن لطفا تبطل قراءته دون معرفة معانيه أو تدبر أحكامه، فالفقه لم يخص الرسول وعلماء السلف بالمراد من الخطاب دون سائر المسلمين ، وليس حال ابن عباس وغيره من القسرين إلا أن تعلموا غيرهم بمعرفة اللغة وأسرارها وذلك ما يتفاوت فيه العلماء .

تلك هي مكانة العقل لدى المعتزلة سموا به إلى مكانة هي سر خصوصية الفكر الإسلامي في أوج ازدهار فلسفتهم ، على أن نزعهم العقلية المتحررة لم ترغ قلوبهم ولم تشطع بأرائهم بصدد اللطف إلى ما يخالف الدين وأحكامه، فهم بعد أن فصلوا بين العقلية والسمعية والحق الثانية بالأولى لم يميزوا التهوين من القرائض ولا التبديل في أحكام الله ، بينما استنبطوا من الشرعيات ما يشطح العقول على التفكير وما يثبت الأقدام على الإيمان والفضيلة فكانوا بحق أهل النظر العقلي وأصحاب الاتجاه الخلقى في الفكر الإسلامي بلا مرأ .

بعض الآليات

ذهب البراهمة إلى إنكار الرسل؛ فلذلك في رأيهم معارض للحكمة الإلهية إذ أن العقل يدل على حسن الأفعال وقيسها ، والتكاليف العقلية ثابتة من جهة العقول دون حاجة إلى الرسل ، ومدعى الرسالة إن أخبر بما يوافق العقل فقد أمكن الاستغناء عن الرسل بالعقل ، وإن أباح ما حطره العقل

(١) للرجع السابق ص ٣٧٣ ووالترينغرى : الكشف - تفسير أية ... فلما الذين في قلوبهم زيغ فيتميم ما تشابهه (كل عمران - أية ٧) . ويؤيد تسمير : مطاب التفسير الإسلامي ص ١٥٣ .

فكيف يجوز من الحكم إباحة ما تحظره العقول أو أن يمت من يتكلم عليه بإباحة ما تحظره العقول^(١) .

لقد وافق المعتزلة البراهمة في دلالة العقل على حسن الأفعال وقبحها ولكنهم خالفهم فيما عدا ذلك إذ لا يمنع المعتزلة أن يرسل الله من قبله رسلاً "تخبر شرائعهم بما يوافق دليل العقل أو تخالفه" ، فالحكمة في إرسال الرسل فضلاً عن تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرائع لإزاحة العلة وتتميم إلزام الحجة حتى لا يقولوا يوم العرض "ولولا أرسلت إلينا رسولا" ^(٢) ، والحجة وإن ألزمتهم قبل بعثة الرسل بأدلة العقل، فليس هناك ما يمنع أن تقر الأدلة ببعثة الرسل لتبنيهم من الغفلة وحتمهم على الحظر و لتلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل^(٣) ولولا ذلك لأخذتهم الغفلة ولا عنهم الجهالة عن مراعاة تكاليف العقل فن ثم فإن الكفار في جهنم يقولون: "لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير" ^(٤) .

وإذا كانت النبوة لطقاً للمكلفين فقد وجب على الله أن يؤيد رسوله ليقيم حجته على صدق رسالته ولا يجوز أن يظهر الله معجزته على يد كذاب لأن في ذلك استفساداً لما فيه من إضلال المكلفين .

واللطف الإلهي ببعثة الأنبياء يقتضى عصمتهم عن الكبائر والصغائر جميعاً فيما يبلغون عن الله ، ووقف المعتزلة على تحرهم العقل أكثر تشدداً لإزاء العصمة من الأشاعرة ، فبمقتضى نظريتهم في اللطف يمتنع الخطأ عن النبي حتى على سبيل السهو والنسيان وإلا انتهت الحكمة من اللطف الإلهي بإرسال

(١) البندلي : أسئلة الدين ص ١٥٥ والبالان : التمهيد ص ١٠١ والبيرون :

تحقيق ما لله من مقولة ص ٨١ .

(٢) سورة طه آية ١٣٤ .

(٣) سورة النساء : آية ١٦٥ .

(٤) سورة الملك : آية ١٠ .

الرسول^(١) ، وإن أجاز أبو علي الجبائي وقوع الخطأ الصغير منهم على سبيل التأويل إلا أن معتزلاً كبيراً كالنظام منع أن يجوز عليهم الكبيرة أو الصغيرة لا بالعمد ولا بالتأويل، أما السهو أو النسيان فجازر ولكنهم يعاتبون عليه بمبالغة في التنبيه ، ذلك أن وقوع الخطأ يضيع الغرض من إرسال الرسول ، وتمتد عصمة الأنبياء عند المعتزلة إلى ما قبل الرسالة فلا يجوز أن يرسل الله نبياً كان كافراً^(٢) .

ولا يمكن تفسير موقف المعتزلة المتشدد بصدد العصمة إلا في ضوء نظريتهم في اللطف ، فضلاً عن أن موقفهم هذا الذي كانوا فيه أكثر تشدداً من الأشاعرة الذين أجاز أحدهم أن يبعث الله نبياً كان كافراً ، كما أجاز بعضهم على الأنبياء ارتكاب الكبائر قبل البعثة ينفي عنهم ما اتهموا به من تهاون في الدين أو زيغ عن أحكامه فضلاً عن نقل آرائهم عن أصحاب الديانات الأخرى .

ولكن كيف تكون بعثة الأنبياء لطفاً وقد حق العتاب على من يكفر بهم ، وقد كانوا قبل ذلك غير مستحقين فضلاً عن أنه لا يؤمن بهم إلا قليل ومن ثم فقد حق العتاب على الأكثرين ؟

إن علم إيمان المكلفين بعد أداء الرسل وصالاتهم بما فيه صلاحهم ولطف بهم راجع إلى المكلفين لا إلى من كلفهم ، فאלله لم يفعل ما اختار الكفار عنده الكفر ولا الجاهل إلى ، كذلك لم يرد الله لهم الشرك من أجل أن يؤمن بالأنبياء خلق عظيم ، فאלله لا يكلف زيداً ما عنده لا بد أن يكفر عمراً ، بل لا يجوز إذا تقابل الأمران أن يختار الأغلب ، فإن كان الأغلب صلاحاً اختاره الحكيم ، لأن ما كان مفسدة لا بد أن يقبح وصلاح غيره لا يخرج من أن يكون مفسدة لهذا المكلف المختص إذ لا

(١) الرازي : عصمة الأنبياء ص ٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٤ وما بعدها وابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة ص ٧

اعتبار لكثرة النفع لعدد من المكلفين إذا كان ذلك لا يتم إلا بضرر ولو يسير يكره مكلفاً على اختيار الكفر^(١) .

ولا تعد بعثة الأنبياء لطفاً إذا كان من المعلوم أنهم بنير البعثة يؤمنون فلما بعث إليهم الرسول كفروا وكذبوه وحاربوه ، لأنه لكي تحسن البعثة من حيث كانت لطفاً يجب أن يؤمن من المكلفين عند إرسال الرسل ما كانوا ليؤمنوا لولا هذا اللطف .

ذلك تحليل للطف الإلهي يستند إلى نظرة مثالية في الأخلاق من حيث إن إيمان المكلف وصلاحه يرتب مجزية إرادته من ناحية ولا يتوقف على شرك غيره أو فساد من ناحية أخرى ، فالحكمة الإلهية تأتي كل تصرف نفعي بمرور الوسطة بالغاية وتجعل هداية أقوام مشروطاً بفضلال آخرين ، فالهداية بإرسال الرسل ككل القيم الأخلاقية مطلقة لدى المعتزلة ولا ترتب بأى شرط إلا مجزية إرادة الإنسان ، تلك هي فكرة الأحكام المطلقة تسرى على حكمة الله كما تسرى على الإنسان من حيث لا يجوز عندهم أن ينظم زيدا ظلماً يسيراً إذا كان لنا أو لغيرنا في ذلك النفع العظيم ، وهي فكرة تماثل ما ذهب إليه كانط من بعد حين جعل القيم الخلقية أوامر مطلقة وجعل الإطلاق شرطاً لئلا يتسنى قيام الأخلاقية^(٢) ، وقد سبقت الإشارة إلى نص مماثل لبرجسون يلتزم فيه رأى كانط ولا يخرج عما ذهب إليه المعتزلة من قبلهما .

وقد انتقد الأشاعرة فكرة اللطف الإلهي لبعث الأنبياء ، يقول الإيجي : يتوقف ذلك بأمور : منها أنه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الأطراف مجتهدين مدققين لكان لطفاً أنهم وأنتم لا توجبونه بل تجزئون بعلمه^(٣) .

(١) القاضي عبد الجبار : المنى جزء ١٣ ص ١٠١/٩٧ د

(٢) Kant : Fundamental Principles of the metaphysics of morals p.p. 359-370. (٢)

(٣) الإيجي : المؤلفات ، المزمع المأخذ - المقصد السادس ص ٣٣٠ .

ويرد المحتزلة على ذلك أن الله لم يدخر عن عباده شيئاً من اللطف كان عنده يؤمن من لا يزال كافراً أو يعمل به بعض المكلفين عن طريق الرشد ، ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله^(١) ، فذلك بلطف على أنهم لو آمنوا عنده وعند غيره لفعله لا محالة ، ولا يدل قوله : « إلا أن يشاء الله » على ما ينقص صدر الآية لأنه قد بين أنه لو كان لم يطف على وجه الاختيار لفعله لكنه قد علم أنهم لا يؤمنون عند شيء ألبتة عند هذا الحد إلا أن يشاء الله حملتهم عليه وإلجائهم إليه ، ولكن لا يقع لهم في هذا الإيمان لزوال التكليف عنده وخروجه على وجه يستحق به الثواب ومن ثم فإنه لا يفعله^(٢) .

معاملة القول في اللطف

أشار فلاسفة كثيرون إلى فكرة العناية الإلهية ولزومها بصدد الأخلاق، فقد جعل أفلاطون مثال الخير مصدر المثل وعلة غائية للموجودات المعقولة من حيث إن العاقل يتوخى الخير بالضرورة ، ثم عبر عن اعتقاده في عناية الله بالعالم بصدد ما فيه من نظام وتدبير وجعل الاعتقاد بالعناية الإلهية شرطاً ضرورياً لحسن السيرة والنظام الاجتماعي ، ولكن أفلاطون كان متردداً بين صور مختلفة من العناية^(٣) وكما يقول القديس أغسطين عنه إنه إذا كان لا يصعب علينا أن نستخرج من كتب أفلاطون عبارات توحى بافتقار الإنسان إلى مدد الله كى يزاول الحياة الفاضلة فإنه لا يصعب علينا أن نستخرج من كتبه عبارات توحى بالعكس^(٤) ولا يشير أرسطو إلى العناية

(١) سورة الأنعام : آية ١١١ .

(٢) للنبي : الخلف ص ١٩٥ .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٣ .

(٤) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ص ٤٢ .

الإلهية إلا في عبارة موجزة ، فالآلهة عنده ترضى أن ترى الإنسان يشاركهم في العقل والحكمة ومن ثم فإن الحكيم محبوب لدى الآلهة^(١) ولا يذكر أرسطو شيئاً عن كنه النعم التي يلقى بها الآلهة على الحكيم ويبدو أنها مجرد المحبة ولا يتوقع من فلسفة أرسطو أكثر من ذلك لأن ميثافيزيقاه تجعل الإله غير معنى بالعالم فضلاً عن سيرة الإنسان .

وأخفل الرواقية فكرة العناية الإلهية وتركوا الحكيم الرواق وحده يصارع الشرور .

ولا شك أن فكرة العناية الإلهية قد حظيت باهتمام أكبر لدى فلاسفة المسيحية ولكنها عند أوسطين وباسكال والبرانش ترتبط ارتباطاً كلياً بأصول العقيدة المسيحية من حيث إن النعمة الإلهية ليست منفصلة عن فداء المسيح^(٢) وربما لا تتلاءم ، ومن ثم لا يتسنى الاعتقاد بالعناية الإلهية كشرط لازم للفضيلة إلا إذا كان المرء مسيحياً يؤمن بعقيدة الصلب والخلع .

ولا تشغل الفكرة في فلسفة ديكاوت إلا عبارات مبتسرة في رسائله إلى الأميرة إليزابيث وبصدد حديثه عن الأخلاق ، والواقع أن ديكاوت كان أكثر اهتماماً بجانب النظر ومن ثم فإن الكمال الإلهي عنده ضامن لصحة أفكارنا أكثر من أن تكون العناية الإلهية ضماناً لملازمة سلوكنا .

وكان يمكن أن تجد الفكرة مجالاً رحباً في فلسفة ليبنتز ولكنها في ختام الأمر تنقيد بالعقيدة المسيحية^(٣) .

وليس الوجود الإلهي ضرورة أخلاقية في ميثافيزيقا الأخلاق الكانطية إلا لأن الله هو الموجود الذي تتمثل فيه النهائية بين الإرادة والقانون الأخلاقي ولا شيء بعد ذلك .

(١) The Ethics of Aristotle translated by Thomson B. X. Ch. 8 P. 907.

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الحديث ص ٤٢/٤٧ .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٣٠/١٣٢ .

بين هذه المذاهب الفلسفية المتباينة وغيرها من اتجاهات ومعتقدات دينية يقف التفسير المعتزلي للطف الإلهي أشد عمقا وأكثر شمولاً وأبعد أثراً في حياة الإنسان ككائن أخلاقي أو ك مخلوق مكلف على حد تعبيرهم ، ولا يقتضى اللطف الإلهي من الإنسان إلا أن يكون مؤمناً بوجود إله واحد من حيث إنه ليس محاولة لفلسفة عقيدة معينة كما هو الحال لدى المسيحيين ، وليس في اللطف الإلهي إنكار لوجود الشر أو ملاءمة الحرية بل على العكس لقد أثبت المعتزلة ذلك كله وأكدوه ، ولكن هل يقف العدل الإلهي عند مجرد اللطف ؟ وهل لا تتجاوزه العناية الإلهية ؟ إن في العالم إحكاماً وتديراً ينبوعه عن إله حكيم جعل ذلك لخير الإنسان فإلى سائر آرائهم .

الفصل الرابع

في أن أفعال الله تهدف إلى غاية

مصالح العباد

يغضى التفكير المعتزلى متسقاً مع المنهج العقلى مستنداً إلى الأساس الأخلاقى لتفسير صلة الله بالعالم من ناحية وصلة الإنسان بالعالم من ناحية أخرى ، فبمقتضى عدله لا تصدر أفعاله تعالى إلا على وجه الصواب والمصلحة ، وبمقتضى حكمته يكون كل ما فى العالم من أجل خير الإنسان أو رعاية لمصالح العباد على حد تعبيرهم ^(١) وسياق مذهب يقول بالالطف الإلهى من أجل هداية الإنسان يقتضى تعليل الخلق الإلهى لتوخى الخير الإنسانى ومن ثم كانت نظريتهم فى تعليل أفعال الله .

وليست نظرية المعتزلة فى ذلك بمنزلة عن التيارات الفلسفية المعروفة ، بل هى تمثل رأى المذهب الغائى فى تفسير الظواهر الكونية ، هل هذه الظواهر طبيعية كانت أم عضوية تخضع لعلل غائية ومن ثم فإن وجودها يحقق كمالها أم أنها لا تخضع إلا لقوانين طبيعية أو آلية بحيث كما يرى الطبيعيين والأكيون ^(٢) ؟ أم أنها تخضع لمشئته الله المطلقة دون علة أو حكمة كما يرى بعض المتكلمين كالأشاعرة .

إنه بمقتضى حكمة الله لا يمكن أن يكون الخلق عبثاً وإنما كل شيء يدل على إحكام التلخيص والنظام « إذا كل شيء خلقناه بقدر » ^(٣) فكل ما فى الكون لا بد أن يكون موصلاً إلى الغايات المضمونة والمطالب النافعة ،

(١) الشهرستانى : لللال والنبل ، جزء ١ ص ٥٥ .

(٢) كويله : ترجمة الدكتور طهينى ، للدخل إلى الفلسفة ص ٢١٠ ، ١١١ .

(٣) سورة القمر : آية ٤٩ .

تلك نظرة تخلف على الكون وما فيه من ظواهر تفسيراً أخلاقياً من حيث استحالة تصور البعث في الوجود ، كما أنه تفسير متسق مع مبدأ العقل وليس مستمداً من التجربة لأن العقل وحده هو الذى يقضى على الموجودات والظواهر تصور التدبير والنظام ؛ وإذا كان الله قد خلق كل شيء لعل نافعة و غاية محمودة فإنه لا بد أن يوجد ذلك الكائن العاقل الذى يتعلل الموجودات ويدرك سر وجودها ، فلا يجوز عليه سبحانه أن يخلق الجمادات دون الأحياء بل لا يجوز عليه تعالى أن يخلق الأشياء إلا ليعتبر بها العباد ، ولا يجوز أن يخلق جسماً لا يعتبر به راء^(١) ومن ثم فإن الله ينادى الإنسان أن ينظر فى ملكوت السموات والأرض وأن يفكر ويتدبر ثم أن يؤمن ويعتبر .

ولو كان العالم كله مخلوقات غير عاقلة لما استحق أن يوجد إلى أن يوجد ذلك الكائن العاقل الذى يدرك قيمة الخلق ويقدره وليس ذلك إلا الإنسان ، لأنه وحده الذى يمكنه أن يدرك ذاته ويدرك ما حوله ويعتبر به ، إن ما كان من الخلق غير مكلف فإنما خلقه الله ليتفهم به المكلف من خلق وليكون عبرة له ودليلاً^(٢) ، وإذا خلق الله شيئاً من الجماد وجب عليه أن يخلق حياً وأن يتم عقله^(٣) ، فإله لا يخلق شيئاً لا يعتبر به أحد من المكلفين .

ويعترض ابن حزم على رأى المعتزلة بقوله : إن الله تعالى فى قعور البحار وأصمق الأرض أشياء كثيرة لم يرها إنسان قط . واعتراض ابن حزم فى غير محله لأن قوله يتضمن العلم بوجود هذه الموجودات ولم يشترط المعتزلة رؤيتها الحسية كما لا يقصدون النفع للادى بها وإنما العبرة الأخلاقية بمقتضى العقل لا الحس بوجودها .

(١) البندقي : أصول الدين ص ٧٢ - ثمر مكتبة الخي ينداد .

(٢) الأثرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩١ .

(٣) الأسفرائين : التبصير فى الدين ص ٦٣ .

والمذكرون لتعليل أفعال الله من الأشاعرة وأهل الظاهر يتصورون في التعليل تقييداً للإرادة المطلقة لله وما يشعر بحاجة الله لتحصيل هذه الغاية ، يقول الرازي إن كل من فعل فعلاً لأجل تحصيل مصلحة أو لدفع مفسدة فإن كان تحصيل تلك المصلحة أولى له من عدم تحصيلها كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الأولوية ، وكل من كان كذلك كان ناقصاً ببلائه مستكملاً بغيره ، وهو في حق الله تعالى محال ، وإن كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبة إليه سياتر فمع الاستواء لا يحصل الترجيحان فامتنع الترجيح .

ولا يقال حصولها ولا حصولها بالنسبة إليه وإن كانا على التساوي إلا أن حصولها أولى للعبد من عدم حصولها له ، فلأجل الأولوية العائدة إلى العبد ترجح الوجود على العدم ، لأننا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها له إما أن يكونا متساويين بالنسبة إلى الله تعالى أولاً يستويان وحيث لا يعود التقسيم المذكور ^(١) .

واعتراض الرازي لا يخلو من مغالطة لأنه إذا كان طرفا الفعل مع الله على سواء فإن الترجيح لا يعود إلى الفاعل اللهم إلا مقتضى الحكمة وإنما يعود إلى نفس الفعل وإلى من سيلحقه الفعل وهو الإنسان المكلف ، فليس في ذلك ما يوهم القهر على الله ، ولا يفيد ذلك معنى استكمال الباري بالغير ، لأن حكمته لم تحصل له من شيء خارج عنه بل هي قائمة به صفة له وليست لغيره ، فهو الحكيم ذو الحكمة كما أنه العليم ذو العلم ^(٢) ، وموقف الأشاعرة في هذه المسألة يتطوّر على تناقض لأن إنكار حكمة الله في أفعاله يستلزم استحالة تعليل شرائعه وأوامره وهذا ما لا يذهبون إليه ، يقول ابن تيمية : إن من نازع في إثبات الحكمة في أفعاله تعالى قد ناقض فقهه أصول كلامه من حيث إنهم يقولون بضد ذلك في مسائل الفقه

(١) الرازي : الأربعين في أصول الدين ص ٢٥٠ .

(٢) ابن القيم الجوزية : شفاء العليل ص ٢٠٧ .

والتفسير والحديث ، فالرازي أنكر التعليل في الكلام لأن إمامه الأشعري ، وأثبت ذلك عند بحثه مسلك المناسبة وهل تصلح دليلاً على العلية لأن إمامه الشافعي ^(١) ، ويعمل محمد مصطفى شلبي هذا التباين بقوله إنه لم يجد المعتزلة كلاماً في الفقه فاعترف بالتعليل ثم سهى عن أصله في أصول الكلام ^(٢) .

وليس للأشاعرة أن يعلقوا اعتراضهم على لفظ الوجوب في قول المعتزلة ، يقول ابن الهمام : وأعلم أن المعتزلة يريدون بالواجب ما يثبت تركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي إلى ذلك الفعل ، وفي ذلك كمال القدرة الإلهية ، فيجب تنزيه الله عن ترك ما هو الأصلح للعبد في الدين . . . لتعالیه عما لا يليق ولذا قالوا يجب أن لا يتصف بنقص ويجب وقوع وعده ^(٣) .

وليس للأشاعرة أن يتمسكوا بقوله : « لا يسأل عما يفعل . . . » لأن هذه الآية بمعزل عن قضية الخلاف إذ القول بالتعليل لا يعني محاسبته على فعله وإنما تصور حكمته فيما فعل من حيث لا يصلر عنه ما كان عبثاً .

ومن اعتراضات الرازي قوله : إن جميع الأغراض يرجع تحصيلها إلى شيئين ، تحصيل اللذة والسرور ودفع الألم والحزن ، والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداءً من غير شيء من الوسائط ومن ثم كان التوسط إلى تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسطة عبثاً وذلك على الله محال ، ثبت أنه لا يمكن تعليل أفعاله وأحكامه بشيء من العلل والأغراض ^(٤) . ويرد ابن القيم بقوله : لا يلزم عن تحصيل الأغراض توسط الشرط أو السبب أو البعث لأن العبث هو ما لا فائدة فيه ، ومن ناحية أخرى لم يذهب المعتزلة إلى

(١) ابن تيمية : مناجاة : ج ١ ص ٣٤ و ٣٥ .

(٢) محمد مصطفى شلبي : تعليل الأحكام ص ١٠٦ .

(٣) للرجع السابق : ص ١٠٧ .

(٤) الرازي : الأربعين في أصول الدين ص ٢٥٠ .

تعليل أفعال الله بلغة الإنسان وإنما بمصالحه من حيث هو مخلوق مكلف أو بمعنى أدق خيره الخلق وليس نفعه اللبني أو لذته .

على أن أهل السلف وإن وافقوا المعتزلة في تعليل أفعال الله فهم يوافقونهم على أن تكون أفعال الله بمقتضى الحكمة ولكنهم يجادلونهم في المقصود من رعاية مصالح العباد .

ومن ناحية أخرى فإن تصور ما في الوجود يحقق كالا هو خير للإنسان لما يلزم عما غير ذلك من شر وفساد ، ومن ثم فإن ابن القيم قد ذهب إلى تبرير وجود الباطل والفساد بقوله : لو لم يكن للباطل والكفر والشرك وجود فعلى أى شيء كانت كلمته ودعوته تعلو فإن العلو أمر لشيء يستلزم غالباً ما يعمل عليه بل إنه قد ذهب إلى قول قريب لأهل وحدة الوجود في تعليلهم الشر بمظاهر أو مجالى لصفات الجلال في الله إذ يقول : إن قواته أى الفساد والشرك مناف لكمال تلك الأسماء والصفات . . الجبروت والقهر والانتقام واقتضاؤها لأثارها ^(١) .

ولا يذهب المعتزلة إلى مثل هذا التأويل لأنهم لا يدعون القول بضرورة وجود المشركين من أجل زيادة فضل المجاهدين أو علو درجاتهم في الإيمان وإنما يفسر العدل الإلهي بحيث لا يتعارض مع حرية الإنسان فليس الشر أو الشرك إلا عن اختيار .

وإذا كانت الموجهات قد وجدت من أجل الإنسان فإن الإنسان ذاته لم يخلق سدى ، وإنما التكليف غاية الخلق في تفسيرهم لقوله تعالى : «وَأُحْسِبُ الْإِنْسَانَ أَنْ يُتْرَكَ سدى» ^(٢) ، أى لا يؤثر وينهى وهم يعتون بذلك التكليف العقلي والشرعى مما بمقتضى كون الإنسان عاقلاً ومن ثم فإن التفسير لوجود الإنسان والتعليل لأفعال الله إنما يستندان عند المعتزلة إلى أساس أخلاقي

(١) ابن القيم الجوزية : شفاء السليل ص ٢٦٨ .

(٢) سورة التقيمة : آية ٣٦ .

على خلاف رأى من وافقهم فى القول بالغائية والتعليل من أهل السلف الذين فسروا ذلك فى ضوء الرأى الدينى العائلى البحث .

على أن هذا التفسير الغائى الأخلاقى يصلح فى النظرة الكلية إلى العالم والإنسان ولكن ثغرات المذهب تتضح فى التفاصيل أو الجزئيات ، وقد نجح الأشاعرة فى أن يمحروا المعتزلة إلى أن يطلبوا منهم تعليل كل شئ من الشرور الجزئية وأنواع الفساد : ذلك الذى كفر حين بلغ ولو احترمه الله صغيراً لخلص من العذاب ، إمامة الأنبياء وصالح ولاية المسلمين وتمكين زياد والحجاج ، الملاك والدمار ، وجود النود والذباب والأفكار ^(١) .

وقد كان أجلى على المعتزلة أن يذهبوا إلى القول أن لله فى ذلك كله حِكْماً خافية وذلك ما لا يبطل القول بالغائية أو التعليل ، ولكنهم أتعبوا عقولهم بمحاولة تفسير كل شئ فأعوزهم الدليل فى بعض الأمور ، كما هو الحال فى مناقشة الأشعرى مع أبى على الجبائى حول الأطفال الثلاثة الذين اخترع أحدهم صغيراً ومات الثانى كبيراً على الشرك وثالثهم على الإيمان .

على أن ذلك لا ينقض النظرية المعتزلة ويكفى أن نشير فى ذلك إلى عبارة لكانط فى نقد الحكم الغائى إذ يقول : إنه لولا الإنسان لكان الخلق عبثاً . . . ولكن ليس الغرض ذلك الإنسان الذى يتأمل فحسب فينتهى به التأمل إلى أن يجد للكون غاية وإنما ذلك الإنسان ككائن أخلاقى هو الغاية من الخلق وإذا كان للوجود الإنسانى قيمة مطلقة فلا بد أن يكون للعالم غاية . . ولكن لا بد من وجود سيد يشرع فى مملكة خلقية من الغايات حتى يتسنى تحقيق الخير الأقصى تحت رعايته ويكون قادراً على أن يخضع الكون كله حيث الإنسان كمرجود عاقل خاضع لقوانين أخلاقية ليتسق مع الغاية القصوى ، وبمقتضى الخير المطلق والعدل (وهما صفتان أخلاقيتان) اللذين يتحدان فيعبران عن الحكمة تهماً الظروف كى يهدف

(١) ابن حزم : الفصل فى المال والنحل ج ٣ ص ٩٠ - ٩٨ .

العالم إلى غاية تكون مصدر الخير الأقصى في ظل قوانين خلقية . . . إن الغاية الأخلاقية هنا تكمل نقص الغائية الطبيعية ^(١) .

أليست هذه المعاني هي نفس ما سبق إليه المعتزلة ؟ هل من دليل بعد ذلك على أن قولهم بتعليل أفعال الله كان معبراً عن اتجاهات أخلاقية ؟ أم هل من فلسفة أعلنت من شأن الإنسان كما فعلوا ؟ لست أظن أن مذهباً إسلامياً آخر كان أكثر توفيقاً في فهم قوله تعالى : « ولقد كرمتنا بني آدم . . . » ^(٢) كما وفق المعتزلة .

(١) Kant : Critique of Teleological Judgment (Ethico-theology) p.p. 391-392

(٢) سورة الإسراء : آية ٧٠ .

الفصل الخامس

هل يجب على الله فعل الأصلح لعباده ؟

كل ما يصدر عن الله فيمتضى حكمته فافقه لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض ولا يخلو فعل من أفعاله من صلاح .

والحكمة في خلق العالم ظاهرة لمن تأملها بالعقل منصوبة لمن طلبها بالسمع ، أما العقل فقد شهد أن الغرض إظهار آيات يستدل بها على وحدانيته ويتوصل بها إلى معرفته فيعرف ويعبد ويستوجب بالعبادة ثواب الأبد ، ولا ينافي ذلك غناه ذلك أن من كمال النفي احتياج العالم إليه ^(١) ، وأما السمع فقلوه تعالى : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لا عيين » ^(٢) وقوله : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ^(٣) .

ولا يعترض على حكمته بخلق السباع والحيوانات المؤذية القبيحة والحيات والعقارب ، ذلك أن الغرض هو نفع الحيوانات أولا ثم نفع العباد ، أما نفعها فقد تفضل عليها بالإحياء والإقذار وخلق الشهوة والمشهى ، كذلك قد تعلق بها منافع للغير دنيوية ودينية ، أما الدنيوية فلأن الترياق من العقارب والحيات أصل في دفع السمومات ، فما من شيء منها إلا وتتعلق به منفعة على حد لا تتعلق تلك المنفعة بغيرها ، وأما المنافع الدينية فهو أننا إذا شاهدنا هذه الصور المنكرة والحيوانات المؤذية الكريهة المنظر كنا إلى الاحتراس من عذاب الله المشتعل على أضر من هذه الحيوانات أقرب ، وعن الوقوع فيما يوجهه علينا ويحجره إلينا أبعد ، بل كان لا يتصور من الله

(١) الشهرستاني : نهاية الإقطار ص ٤٠١ .

(٢) سورة الأنبياء : آية ١٦ .

(٣) سورة النحل : ٥٦ .

تخوفنا بما لديه من العقوبات المعلقة لمستحقها إلا بهذه الطرق ، فإننا ما لم نشاهد هذا الجنس فيما بيننا لا نتجرع عما نوعدنا عليه كل الانتجار^(١) .

هكذا فسر المعتزلة خلق ما يبدو ضاراً غير متفجع به في ضوء إيمانهم بحكمة الله من ناحية ونظرية اللطف من ناحية أخرى حيث يمكن لمن يؤدي الفكر حقه أن يتعظ ويعتبر بوجود هذه المخلوقات ويكون أقرب ما يكون إلى الصلاح .

والله إذ خلق الإنسان وجعله مكلفاً - وذلك منه تفضل وإنعام في رأى معتزلة البصرة^(٢) - فقد وجب عليه إكمال عقله وإقداره على النظر والتفكير ورعاية الصلاح والأصلح في حقه بأبلغ غاية ، إنه لا يترك عبده المكلف هملاً وإنما يُلطف به وبمكنته من نيل المرشد ويَهمل أقصى ممكن في معلومه بما يؤمن ويطيع عنده في غير إلجاء^(٣) ، ذلك رأى معتزلة البصرة يرون وجوب الأصلح على الله للإنسان المكلف في شأن دينه ، فأصلب التخليق والتكليف صلاح والجزاء صلاح وأبلغ ما يمكن في كل صلاح هو الأصلح ، وذلك بزيادة النواحي والصورف والبواعث والزواجر في الشرع وتقدير اللطاف بعضها خفى وبعضها جلى ، إن الصلاح هو كل ما عرى عن الفساد وهو الفعل المتوجه إلى الخير والمؤدي إلى السعادة السمعية وليس المقصود به الألد للناس ، وإنما ما هو أجود في العاجلة وأصوب في الآجلة^(٤) ، فالله تعالى وإن كان قادراً على غير ما فعل إلا أنه لا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعل بعباده عند حد اختيار المكلف .

ويعترض ابن حزم على ذلك بقوله : إن الله منع الأموال قوماً وأعطاهم آخرين وأرسل إلى قوم أنبياء وخلق آخرين في أقاصى أرض الزنج

(١) القفازي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٥٠٧ .

(٢) استشارك : معتزلة بغداد يرون ذلك واجباً عليه .

(٣) الجويني : الإرشاد ص ٢٨٧ .

(٤) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ٤٠٥ .

يعبدون الأوثان فكيف يكون ذلك أصلح لهم في أمور دينهم ؟ والله قد أعطى قوماً مالا وراثته ففطروا وهلكوا وكانوا مع القلة والحمدل صالحين ، وأفقر أقواماً فمرفقوا وقتلوا وكانوا في حال الغنى صالحين وأصبح أقواماً وجمل صورهم فكان ذلك سبباً لكون المعاصي منهم وأمراض أقواماً فتركوا الصلاة عمداً وضجروا . . وكانوا في صحتهم شاكرين لله . . أهذا الذي فعل الله بهم أصلح لهم ^(١) .

ولا يلزم عن اعتراضات ابن حزم إلا إنكار العناية الإلهية ، بل لقد شابه بأقواله المشككين المعترضين على وجود إله حكيم ^(٢) ، فضلاً عن أن المعتزلة ينكرون تماماً أن يصدر عن الله فعل يضطر عنده المكلف إلى الشرك والفساد ، ولكن الله يمتحن عباده فيفضل من ضل باختيابه ومغض لإرادته وقد كان يمكن عند امتحان الله أن يزداد صلاحاً وإيماناً فينال بذلك ثواباً ، وقد دلت اعتراضات ابن حزم على القيمة الأخلاقية لنظرية المعتزلة في الصلاح .

أما معتزلة بغداد فقد ذهبوا في فهم الحكمة الإلهية مذهباً آخر ، إذ لما كان لا يجوز أن يعلم الحكيم صلاحاً وخيراً ولا يريد أن الخلق والتكاليف واجبان عليه ، كما يجب عليه استصلاح حال المكلف بأقصى ما يمكن من الصلاح في أمر دينه ودنياه معاً ^(٣) . ومن ثم فإن هذا العالم هو خير عالم يمكن ، وكل ما ينال العبد في الحال والمآل من البأساء والفراء والفقر والغنى والمرض والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب فهو صلاح له ، فالله تعالى أحسن نظراً بعباده من أنفسهم .

(١) الشهيرتاني الملل والنحل ص ١٠١ .

(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ١٦٦ .
اعتراضات عائلة لابن الرارندى الملل (انظر الانصار) وكذلك لتوليد واعتراضه على وجود الله وسببته (المشكلة الأخلاقية والفلسفة) ج ١ ص ١٣٨ .

(٣) الجويني : الإرشاد ص ٢٨٧ .

وقد نسب إلى معتزلة بغداد معارضة نظرية اللطف ، يقول بشر ابن المعتز : إن عند الله لطفاً لو أتى به الكفار لآمنوا طوعاً وإيماناً يستحقون به الثواب الدائم في جنات النعم ، ذلك أنه لا غاية لما يقدر الله عليه من الصلاح فإما من أصلح إلا وفوقه أصلح^(١) ولكن إذا لم يفعل الله بهم ذلك وهو حكيم لا يعجزه الإعطاء فقد دل على أن ذلك أصلح لهم من حيث هو أحسن نظراً بعباده من أنفسهم في أمر دينهم ودنياهم ، على أن هذه النظرية تثير إشكالات خطيرة إذ يلزم عن ذلك أن يكون خلود أهل النار في الأغلال والأنكال أصلح لهم من الخروج من النار وكذلك الأصلح للفسقة أن يأنهم الله ويحبط أعمالهم^(٢) ، ويررر معتزلة بغداد ذلك أنهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا وصاروا شرّاً من الأول^(٣) .

غير أنه قد قيل إن بشر بن المعتز قد رجع عن معارضته اللطف^(٤) ومهما يكن من شيء فإن نظرية معتزلة البصرة أكثر اتساقاً مع آراء المعتزلة عامة ومع اتجاهاتهم الخلقية خاصة ، إذ لما أثبتوا للإنسان حرية الاختيار أخرجوا دائرة شرور الإنسان عن نطاق مراد الله ، ولا أقروا بوجود الشر الميتافيزيقي والطبيعي وفسروه في ضوء نظرية اللطف لم يتعارض ذلك مع ما يجب لصلاح الإنسان في أمر دينه وأخلاقه من ناحية وحكمة الله من ناحية أخرى .

وباختصار فإن نظرية وجوب الأصلح على الله في أمور الدين تمثل أوج مظاهر عناية الله بالإنسان وإرادة الخير والصلاح له .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٨٣ والمبايض : الانصار ص ٥٧ .

(٢) الجويني : الإرشاد - ص ٢٨٧ .

(٣) الشهرستاني : نهاية الإلهام ص ٤٠٥ .

(٤) المبايض : الانصار ص ٥٧ .

الفصل السادس

في أن الحساب يوم البعث « استحقاق » « إعواض »

أصل الوعد والوعيد. - عود إلى اللطف .

تؤمن الفرق الإسلامية باليوم الآخر والثواب والعقاب فيه حسب ماورد به السمع ولكن المعتزلة يؤمنون بذلك سمعاً وعقلاً من حيث إن الحساب في اليوم الآخر ضرورة عقلية يقتضيها الموقف الأخلاقي .

ولقد سبق المعتزلة كل من سقراط وأفلاطون في التدليل على الحياة بعد الممات على أساس أخلاق ، فقد أشار إليها سقراط في حوارهِ مع تلاميذه في السجن في محاوره « فيليون » إذ لا بد أن يوجد تعويض أبدي متبادل للأكوان . . . ولا بد أن يكون مصير النفوس الخيرة أحسن وأن يكون للنفوس الشريرة أسوأ مصير^(١) .

وبعد المعتزلة فيلسوف آخر هو كانط رأى أن إنكار البعث لا يقف إلى جانب القاعدة الخلقية من حيث وجوب افتراض ديمومة أبدية للوجود الإنساني كشرط ضروري لتحقيق الخير الأقصى^(٢) ، في ضوء هذا الفهم يمكن أن ندرك الموقف المعتزلي من اليوم الآخر حيث الإيمان به ضرورة عقلية تقتضيها الأخلاق ، ولا كان المعتزلة في غير حاجة إلى التدليل على مسألة الخلود في ذاتها لأنها إحدى أركان العقيدة ومن ثم لا يجادل فيها مسلم ، فإن اختلافهم عن سائر المسلمين في تصورهم ليوم الحساب ذلك التصور الذي يتضح الاتجاه الأخلاقي فيه في تسميتهم له بأصل الوعد

(١) الدكتور النشار : ومباس الشريفي : الأصول الأفلاطونية « فيلون » ص ١٧-١٨ .

Kant : Critique of Practical Reason p. 344

(٢)

والوعد وهو بدوره مستمد من أصل العدل حيث تقتضي العدالة المطلقة
 أنه أن يثيب الأخيار ويعاقب الأشرار^(١).

ولا ينفصل أصل الوعد والوعد عن أصل آخر هو المنزلة بين المنزلتين
 حيث قاعل للكبرة وإن كان في درجة بين الكفر والإيمان فإنه لسوء عمله
 وفسقه يستحق الخلود في النار، فليس الشر في نظرهم بأهون من الشرك
 فكلاهما يحبط الإيمان.

ويتلخص الفهم المعتزلي اليوم الآخر في لفظ الاستحقاق؛ فالإنسان
 يستحق بطاعته الثواب وعلى معصيته العقاب، انضقت المعتزلة على ذلك
 إلا البلخي، إنه إذا حسن من الله أن يلزمنا المشاق فقد وجب عليه
 الجزاء وجوباً لازماً عن عدله، ويخالف الأشاعرة المعتزلة في لفظي
 الوجوب والاستحقاق ويستبدلون بهما لفظي التفضل في حالة الثواب
 والعدل في العقاب، غير أن المعتزلة يرون أن درجة الاستحقاق أسمى
 وأعلى من التفضل المجرد^(٢).

واستحقاق الثواب يجب أن يكون سعادة دائمة خالية من الشوائب
 مقرونة بالتعظيم كما أن استحقاق العقاب يجب أن يكون عذاباً دائماً خالياً
 من الشوائب مقرناً بالاستحقاق، فالثواب كالملاح والعقاب كاللحم، فلما
 وجب كون الملاح أو اللحم عن حسن الأفعال أو قبحها دائماً فقد وجب
 استحقاق الثواب أو العقاب كذلك^(٣) ولا يتعارض هنا مع ما ذهب إليه
 أبو الهذيل العلاف من فناء حركات أهل الخللين إذ أنه كان يعني بذلك
 أن يثبت الخلود والأبدية لله وحده.

ولا يجوز الغفوة عن المعاصي إن لم تقترن بالثوبة الخالصة لأن في جواز

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٥ و ١٢٣ (الشرح لأحمد بن الحسين
 ابن أبي هاشم).

(٢) الإسماعيلي: التفسير في الفتن ص ٧٣ وابن حزم: الفصل ج ٣ ص ١٦٨.

(٣) الرازي: نهاية القول في دواية الأصول ج ١ ص ٢٠٠.

ذلك إغراء للمكلف بفعل التبيح ابتكالا^(١) منه على العفو ، ففي ضرورة العقاب لطف من حيث إنه زاجر عن ارتكاب القبائح كما يزيحه خوف العقاب فضلا عما في العفو من تسوية بين المطيع والمعاصي وذلك ما لا يتفق مع العدل^(٢) ، وقد أشار الكتاب الكريم إلى خلود الأشرار في النار « بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون »^(٣) كذلك أشار تفصيلا إلى كبائر معينة واستحقاق أهلها خلود العقاب كالقتل العمد^(٤) والإصرار على الربا^(٥) .

ولا يحول دون الخلود في النار لأهل الكبائر شفاعة ، إذ أنها غير جائزة لهم إنما هي لزيادة الثواب لا للبرء العقاب ، كذلك لا ينفعهم بعد موتهم دعاء الأهل ولا استغفار الأحباب فافقه يقول : « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى »^(٦) .

فلا تخلص الإنسان ولا تنجيه إلا توبة خالصة من الذنوب ، وإن جاز الله أن يعفو عن الصغائر قبل التوبة فذلك غير جائز عن الكبائر إلا بعدها ، وليست التوبة لفظاً يردده اللسان وإنما يجب إن تكون نلما على المعصية من حيث هي معصية مع عزم على عدم العودة إليها إن قدر عليها ، يقول صاحب المواقف : اشترط المعتزلة في التوبة أموراً ثلاثة : رد المظالم وأن لا يعاود ذلك الذنب وأن يستديم الندم وأن لا تكون توبته مؤقتة أو مفصلة بل يجب أن تعم التوبة جميع الأوقات والذنوب^(٧) .

وإصرار المعتزلة على أن تشمل التوبة جميع الذنوب تستند بدورها إلى

(١) الإيجي : الملقف ص ٣٢١ .

(٢) سورة البقرة آية ٨١ .

(٣) سورة النساء: آية ٩٣ . « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ... »

(٤) سورة البقرة: آية ٢٧٥ . « وأحل الله البيع وحرم الربا ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » .

(٥) سورة النجم : آية ٣٩ .

(٦) الإيجي : الملقف ص ٣٣٠ .

أساس أخلاق إذ لا تصح التوبة عنهم عن ذنب مع الإصرار على قبيح آخر يعلمه التائب قبيحاً أو يعتقد قبيحاً ، إنه إذا ترك التائب القبيح لقبحه وأصر على قبيح آخر لم يكن تاركاً القبيح المترك من أجل قبحه وإنما لصارق آخر ومن ثم فلا تقبل التوبة عن ذنب بعد العجز عن مثله فلا توبة عن الكذب لمن أصيب بالحرص بعد كذبه^(١) .

ولا كان تشدد المعتزلة في نظرهم إلى عفو الله قد لا يستقيم مع العقل الذى لا يمنع من جواز العفو عن المسيء فإن البصريين من المعتزلة قد خالفوا البغداديين في هذه المسألة إذ أجازوا العفو عقلاً ولكنهم منعه سماعاً^(٢) .

غير أن الإنسان غالباً ما ينتهى به الأجل وقد خطط عملاً صالحاً بآخر سيئاً ، ورأى الجبائى وابنه في ذلك أن الزلات إنما تحبط ثواب الطاعات إذا أُرِيت عليها ، وإن أُرِيت الطاعات درأت السيئات وأحبطتها ، وليست العبرة بكم الطاعات والزلات وإنما إلى مقادير الأجور والأوزار ، فرب كبيرة واحدة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة العدد^(٣) ، وقد دل السمع على ذلك إذ يقول تعالى : « لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى »^(٤) « لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ... أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون »^(٥) ، وفي الحديث إن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب .

فلا مبرر بعد ذلك لانتقادات الرازى حين يقول : إن القول بالإحباط يوجب فيمن جمع بين إحسان وإساءة أن يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يحسن ولم يسيء وذلك عند التساوى ، أو بمنزلة من لم يحسن إن كان

(١) البغدادى : لفرق بين الفرق ص ١١٤

(٢) القاضى عبد الجبار : وشرح أبى هاشم (شرح الأصول الخمسة) ص ٦٧٧ . والرازى :

نهاية العقول ج ١ ص ١٩٠ .

(٣) الجوهري : الإرشاد ص ٣٧٢ .

(٤) سورة البقرة : آية ٢٦٤ .

(٥) سورة الحجرات : آية ٢ .

المستحق على الإساءة هو الزائد ، أو بمنزلة من لم يبقَ إن كان المستحق على إحسانه هو الزائد ، ولا كان ذلك معلوماً بالضرورة فقد بطل القول بالمخاطبة ، لأن الثواب عند المعتزلة إنما يستحق على سبيل التعظيم كما يستحق العقاب على سبيل الإهانة ويتعذر الجمع بينهما طالما أن الذام والملاح واحد هو الله والملموم واحد هو الإنسان المكلف فضلاً عن أن الوقت واحد هو يوم الحساب .

ولا كان الثواب والعقاب دائمين وكان الجمع بينهما محالاً فاستحقاقهما معاً يكون محالاً ، ولا يقال يثاب تارة ويعاقب أخرى لأن المثاب يكون حال كونه مثاباً خائفاً من انقطاع الثواب وذلك يورث الحزن ، والمعاقب حال كونه معاقباً متوقفاً لانقطاع العقاب وذلك فرح وسرور ، فلا يكون الثواب والعقاب حيثئذ خالصين من الشوب^(١) فن الكبار أو الفواحش ما يحبط لدى المعتزلة صالح الأعمال ، كما تحبط الردة سابق الإيمان ، وليس الشر بأهون من الشرك بل يذكر البغدادى عن المعتزلة أنهم يرون أن من فساق هذه الأمة من هو شر من اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة^(٢) وإن كان ما ذكره البغدادى يجب أن يؤخذ بجذر لشدة تحامله عليهم فالذى لا شك فيه أن الأشرار يستون مع المشركين عند المعتزلة في استحقاق الخلود في النار .

ولكن هل تمتد النظرة الأخلاقية إلى أعمال الإنسان واستحقاق الثواب أو العقاب عليها إلى صميم الاعتقاد ، أو بتبسيط آخر ما موقف المعتزلة من المشركين وفهم المفسلون وفهم غير ذلك ؟

إن استحقاق الكفار الخلود في النار لا كفرهم فحسب بل لجميع معاصيهم ولكنها كباثر فوجب أن يستحقوا بكل كبيرة دوام العقاب^(٣) .

(١) الرزى : نهاية العقول ج ١ ص ١٩٦ .

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق - ص ١٧٣ .

(٣) الرزى : نهاية العقول ج ١ ص ٢٠٠ .

وأما ما كان لهم من عمل صالح في الدنيا فقد عوضوا عليه فيها ، وقد أحبط الشرك صالح عملهم من حيث إن الشرك أكبر الكبائر لأنه كفر بأنهم الله ، ونكران النعمة عند المعتزلة كبيرة .

ولكن إذا جاز العوض للكفار في الدنيا عن صالح أعمالهم فهل يجوز للمؤمنين ذلك ؟ إن ما يفعله الله بالمؤمنين من الولاية والرضا فهو ثواب ، غير أن النظام قد ذهب إلى أن الثواب لا يكون إلا في الآخرة وأن ما يفعله الله سبحانه بالمؤمنين في الدنيا من المحبة والولاية ليس بثواب وإنما فعله بهم ليزدادوا إيماناً ولیمتحنهم بالشكر عليه ^(١) .

وذهب الجاحظ إلى أن خلود الكفار في النار يكون بالنسبة للكافر المعاند ، وأما المبالغ في اجتهاده ولم يهتد ولم تلج له دلائل الحق فإنه معذور إذ كيف يكلف بما ليس في وسعه ويعلب بما لم يقع فيه تقصير من قبله ^(٢) .

ولا يبدو أن أحداً من المعتزلة يشارك الجاحظ هذا الرأي الخطير ، لأن معرفة الله جملة عندهم تم ضرورة بل إنها تم في سن سابقة على التكليف فضلاً عن أن النظر العقلي عندهم واجب على الإنسان العاقل المكلف وأول الواجبات العقلية معرفة الله ، بل إن العقل يصل إلى معرفة الله قبل ورود السمع ومن ثم فلا عذر للمشارك في شركه .

تلك هي نظرة المعتزلة إلى اليوم الآخر حسب أصلهم «الوعد والوعيد» تحكمها النظرة الأخلاقية البحتة بل إن الأخلاق وحدها هي التي تلي الضوء على موقف المعتزلة لزاء كل المشكلات أو الموضوعات كفكرة الاستحقاق والثوبة والمحاسبة وخلود الأشرار في النار ثم نظرهم إلى الكفار .

ويتضح الاتجاه الأخلاقي الذي أملى على المعتزلة موقفهم إذا قورن بالإنجاء

(١) الأخرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٥٠ .

(٢) الإيجي : اللوائف ، ص ٣٧٨ .

آخر شاركهم الرأى فى خلود أهل الكيرة فى النار وإن لم يمانهم وأعنى الخوارج ، فاتجاه هؤلاء يميله التطرف فى الدين فحب وليس للأخلاق مدخل فى ذلك بعكس المعتزلة .

ولكن إذا كان اليوم الآخر للعرض والاستحقاق وإذا كان ذلك واجباً على الله جزء ما لى الإنسان فى الدنيا من المشاق فضلاً عن التكليف فما وضع غير المكلفين يوم الحساب وقد تحملوا المشاق ؟

إن النظرة الأخلاقية إلى اليوم الآخر فضلاً عن أنها تتعلق بالمكلفين فحسب فإنها تصل بين الدار الآخرة وبين الحياة الدنيا صلة لا انفكاك فيها ، غير أن اتساق المذهب يقتضى أن تمتد هذه النظرة نفسها إلى غير المكلفين من أطفال وحيوانات ، وقد سبقت الإشارة إلى رأى المعتزلة فى أن الحن والمصائب والآلام التى تلحق غير المكلفين إنما هى للطف أو للعرض أو للآئين معاً ، ذلك أن كل فعل لله يجب ألا يتناقى مع عدله ، بل لا يكتفى أن تكون جميع أفعاله تعالى غير متعارضة مع عدله وإنما يجب أن تكون كذلك صادرة بمقتضى عدله .

فإذا كان يحسن من الله أن يكلف لأجل الثواب فكذلك يحسن منه أن يؤلم لأجل العرض ، ذلك ما ذهب إليه أبو على الجبائى وذهب ابنه إلى أن ذلك يحسن للعرض والاعتبار ، على أن العرض ليس علّة فى إلحاق الألم وإن استحق من لحقه الألم العرض ، وإنما يحسن إلحاق الألم للنفع إذا تعلق الوصول إلى النفع بغير الألم ، كما نستأجر الأجير ليشق ويكدح لنفعتنا ولينال الأجر عوضاً عما لقيه إلا أن النفع فيما يلحق غير المكلفين من الآلام والأمراض يعود عليهم وليس على الله .

ولا فرق فى العرض الواجب على الله بين أن يفعله تعالى وبين أن ينتجه أو يلجئ إليه أو يوجهه أو يأمر به ، فعوض البهائم إذ تلبج واجب عليه تعالى من حيث أباحه بالشرع وأمر به ، فدل ذلك على أنه حسن ولا يحسن

ذلك للأمر - انساقاً مع نظريتهم في أن الشرع لا يحسن الفعل ولا يقيحه وإنما يدل على جهة الحسن أو القبح فيه - وإنما يحسن للعوض ، والعوض للبيمة أنفع لها كما يختار تعالى للعبد التكليف الذى يوصله إلى درجة النفع بل إن ذلك النفع للبيمة بالقدر الذى لو أدركته واطلمت على ما تستحقه من عوض لتمنت لأجله تكرار الذبيح حالاً بعد حال ^(١) ! فليس لأحد أن يشفق على البيمة أو ينوح إذ تدبج إلا إن صح أن ينوح على نفسه إذ يكلف ، فإذا كانت الآخرة للمكلفين استحقاقاً للثواب فهي لغير المكلفين استحقاق للعوض ، على أن ذلك لا يبيع لنا تعذيبها أو الإضرار بها لأن عوض ذلك ليس على الله وإنما وزره على التفاعل .

وعرض البهائم مقابل ما تلقاه من مضرة أو هي على حد تعبير أبى هاشم بمنزلة استرجاع الغصوب ، ولا يحسن من الله الآلام لغير المكلفين لأنه مالك لما يفعل بها كما يشاء ، إن كونه خالفاً منعماً لا يجب كون الألم الواقع منه أو الذى أباحه حسناً من غير أن يتضمن العوض عليه ، وإلا لم يحل الفعل بذلك من كونه ظلماً ، كذلك لا يقال إن إدامة العافية تفضل منه تعالى وليس الألم إلا قطع ما سبق أن تفضل به ومن ثم فلا حاجة إلى العوض ، لأن الألم ليس مجرد سلب اللذة ولا المرض مجرد انتفاء الصحة وإنما ينطوى كلاهما على أمر زائد ، وإذا كان تفضلنا على عارٍ يجلباب يرتديه يكون في استرداد الجلباب إرباء له ، كذلك إذا فعل الله الآلام وأباحها فقد وجب عليه العوض ، لقد ورد في الحديث القدسي « من أخذت كرميتي في الدنيا لم أرض له إلا الجنة » فبين سبحانه أن سلب العيتين يجب عوضاً عظيماً ^(٢) .

ولا تتفق آراء المعتزلة في كيف يكون عوض البهائم في الآخرة ، هل تنال

(١) القاموس ص الجبار : للفنى - الطلف ص ٤٥٩ . يبدو أن ذلك قياساً على دية الاستشهاد إذ لو أدرك الشهيد درجته لئن أن يبعث ثم يقتل ثم يبعث ثم يقتل - ويعرف النظر عن القياس فالنظرة الأخلاقية الميوان واضحة .

(٢) المرجع السابق ص ٤٤٦ .

النعم ؟ وهل هو دائم ؟ فضلا عن أنهم أتحموا أنفسهم في إشكالات تتعلق
بجزاء السباع من الحيوانات فهل جزاؤها اللعاب لا اعتدائها على غيرها أم أنها
تفنى ^(١) ، لقد كان أجدر بهم أن يقف تفسيرهم الأخلاقي عند حد المكلفين ،
ولكن يبدو أنهم أكرهوا على الرد على هذه الاعتراضات من جانب الأشاعرة
من ناحية والبراهمة من ناحية أخرى ، من حيث إن هؤلاء يرون قبح ذبح
البهائم عقلاً ؛ ومع ذلك فقد شملوا الحيوان بنظرهم الأخلاقية من حيث إن
آراءهم على حد تعبير جولد تسيهر حماية الحيوانات في صورة إنسانية ^(٢) .

والله لا يفعل الآلام لمجرد كونها مؤدية إلى عوض وإنما كذلك لكونها
لطفاً واعتباراً للمكلفين ، فاللطف في ذبح البهائم كونها قربي إلى الله بما يناله
من التقوى ، كذلك اللطف بالمكلفين في آلام الأطفال وموتهم من حيث
كانت هذه الآلام محنة بوالديهم فالله يعبد بالصبر كما يعبد بالشكر ، على
أن الوالد إذا لم يعلم بموت ابنه لم يجب العوض على الله لأن العوض إنما
يكون على ما يصيب الإنسان من كرب ونعمة ، فالآلام غير المكلفين بشيء
راجع إلى التكليف ، ومن ثم لا تخرج عن كونها حكمة ، إنها قد تصرف عن
القبیح وتبعث على الواجب فتكون بمنزلة العبادات الشرعية ، فالصبر على
ما يصيب الإنسان في بلنه أو ماله أو ولده كالشكر على نعم الله ، ولا كان
التكليف طريق نفع عظيم فقد وجب الشكر والتسليم .

ولكن ما هو عوض الأطفال عن آلامهم ومصائبهم ؟ ذهب المعتزلة إلى
أن الله يكمل عقولهم ويلحقهم بالصالحين في الجنة ليكونوا خدماً لهم يستوى
في ذلك جميع الأطفال من كان أبناً لمؤمن أو لكافر ، ولقد أثار عليهم
هذا القول نازرة الأشاعرة إذ يلزم عن هذا أن يستوى إبراهيم ابن النبي
مع أبناء الكفرة ^(٣) .

(١) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩٣ وللنحى اللطف ص ٥٠٠-٥٠٣ .

(٢) جولد تسيهر : البقية والشرية ص ٩٤ .

(٣) ابن سزيم : الفصل في الملل والنحل ج ٤ ص ٧٧ .

ولا مبرر لثورة الأشاعرة والظاهرية لأنهم قد سوا بين أبي طالب عم النبي وبين سائر المشركين في الخطيئة في النار ، فالخلود في الجنة لأبناء المشركين أهون من القول بخلود أبي طالب المدافع عن النبي إلى يوم يماته في النار ، ومن ناحية أخرى لقد ذهب بعض الأشاعرة إلى أن الله يجوز أن يعذب أبناء المشركين إغاضة لأبائهم ^(١) . وهذا قول ينافي العقل والعدل معاً بل إن رأى المعتزلة أقرب إلى السمع حيث « ولا ترر وأزره وزر أخرى » ^(٢) وحيث كل مولود يولد على الفطرة .

واختلفت المعتزلة بعد ذلك في ديمومة العوض ، ذهب متقدمهم إلى أنه دائم وذلك من الله فضل وليس بجزاء ، وذهب متأخروهم إلى أنه ينقطع لأن استحقاق العوض بقدر ما لحق من الضرر ، ومن ثم فإن غير المكلفين من الأطفال والبهائم يقول لها الله : كوني تراباً فتقطع عنها الحياة ^(٣) ، ولكن سواء أكان العوض دائماً أم مقطوعاً فإن المعتزلة قد أجمعت على أنه لا يجوز أن يؤلم الله سبحانه وتعالى الأطفال في الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم ^(٤) .

جمع المعتزلة الدنيا والآخرة في نظرة شاملة جامعة يحكمها قانون خلق واحد هو عدل الله ، فإن اختلفت الموازين في الدنيا حيث الشرور والآلام فإنها يجب أن تستقيم يوم القيامة وفقاً لمبدأي الاستحقاق والعرض ، يشمل ذلك المكلفين وغيرهم ، حيث إن عدل الله لا يتباين ولا يختلف ، قال تعالى : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين » ^(٥) ونظريتهم في جملتها

(١) الأثرى : الإبادة من أصل الديانة ص ٥٣ .

(٢) سورة الأتفال : آية ١٦٤ .

(٣) المنفى : اللطف ص ٥١٨ .

(٤) الأثرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩٣ .

(٥) سورة الأنبياء : آية ٤٧ .

تتميز بالسمو الخلقى فضلاً عن اتساقها مع النص القرآني ، فهم ولا شك أعمق فهماً لمعنى العدل الإلهي من سائر فرق المسلمين ، غير أنه يؤخذ عليهم أنهم أقحموا أنفسهم في إصدار الحكم في كل قضية ومعضلة كأنهم قد أوتوا العقل الإلهي ليحكموا بمقتضى عدله ، غير أنهم لم يذهبوا جميعاً إلى ذلك بل لجأ بعضهم إلى القول أن الله في هذا سرّاً من الحكمة والعدل يؤمن به وإن كنا لا نعلم لم هو ولا كيف هو^(١) ، وقد نقل هذا عنهم ابن حزم وهو من ألد خصومهم ، وقول هؤلاء - ولم يذكر أسماءهم - أقرب إلى الحق وأبعد عن التعسف في إبداء الرأي في دقائق الأمور ومعضلاتها .

وإن صح أن يعتز المعتزلة حين جعلوا غير المكلفين يشملهم قانون العدل الإلهي ، فإنهم لا يعترفون حين يخضعون الموت والآجال للقانون الأخلاقي فتطيش نظرتهم ولا تصيب من الحقيقة شيئاً ، إذ لا صلة بين الموت وبين التكليف ، فالمتى يستوى عنده الأخيار والأشرار لا تخف سكراته عن الصالحين لصالحهم ولا يتأجل الأجل ليزدادوا تقوى ، ولا ينقص من عمر الأشرار شيئاً ، فلا مبرر لقولهم : الله لا يميت كافراً لو أطال في عمره لآمن ، فليس في ذلك فساد أو استفساد ، كذلك لا يحترم الله الأطفال صغاراً لأنهم لو بلغوا لكفروا وفسقوا ، ولا ينتهي أجل المؤمن لأنه لو بقى لكفر ، هذه زلة تؤخذ عليهم وقد استغلها الأشاعرة لينقضوا أصل العدل وفقاً للمفهوم المعتزلي من أسامه ، عندها افرق شيخ الأشاعرة عن شيخه المعتزلي ونقض عن نفسه جميع آراء الاعتزال ، ولا يكاد يخلو كتاب للأشاعرة يتعرض للمعتزلة دون ذكر قصة الأطفال الثلاثة لأنها حججهم الدامغة التي أفحم بها الأشعرى شيخه وحضوا بها آراء المعتزلة بأكملها حسب تصورهم .

ومع أن القاضي عبد الجبار قد أدرك أن لا تعلق بوصف فعل الله بالعدل

(١) ابن حزم : الفصل ج ٣ ص ١١٩ .

في ابتداء خلق المكلف وإحيائه ^(١) إلا أنه فاته أن لا تعلق لأصل العدل
بنهاية حياة المكلف أو موته أيضاً .

• • •

ولكن إذا كان لا تعلق لوصف فعل الله بالعدل في ابتداء الخلق أليس
للعدل الإلهي مدخل في ابتداء حياة الإنسان على الأرض ، وإذا كان
القانون الخلقى يحكم الحياة الآخرة ألا يفسر بدء النشأة الأولى ؟

لقد ذهب فلاسفة ومتصوفة إلى وصف معراج النفس كى تعود إلى الخلق
الأرفع الذى هبطت منه وبذلك تستعيد سعادتها ، كذلك قد نص الكتاب
الحكيم على وصف خطيئة آدم ، فإذا كانت هذه الخطيئة على هبوط آدم
ومن ثم ابتداء التكليف ألا يصح أن تكون علة للشروع والآثام ؟

إن الخطيئة الأولى لا تخلو من مغزى خلقى ، فلقد ترتب على هذه
الخطيئة حسب العقيدة المسيحية دخول الشر في العالم ولقد جرت على
الإنسانية الشقاء إذ أضحي الإنسان خلواً من المواهب الإلهية مختل الطبيعة
مبالا للعبث الخلقى ، هذا هو رأى فلاسفة المسيحية كأوغسطين وفلاسفة بورت
رويك وبسكال ومالبرانش ^(٢) غير أن الالتزامات الأخلاقية عن الخطيئة
الأولى خطيرة ، إنه حسب قول باسكال نفسه يبدو أبعد ما يكون عن العقل
أن يعاقب الإنسان من أجل خطيئة اقترفها أحد أسلافه منذ أكثر من
أربعة آلاف سنة ^(٣) ، ولا يجدها فرانسيس نيومان في كتابه صور من الإيمان
مبرراً مستساغاً لوجود الشر في العالم ^(٤) ، ويتساءل أندريه كريسون في

(١) المنفى : ج ٦ ص ٤٩ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في المصور الوسطى ص ٤٢ و ٥٠ . نجيب بلدى :

باسكال ص ٨٩ .

(٣) أندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ج ١ ص ١٣٥ .

Newman : Phases of Faith (the history of my creed) Ency. of Religion (٤)

and Ethics, Vol. X, p. 581

سخرية : كم يبدو غريباً أن يحكم على طفل بالألم من أجل خطيئة لم يكن هو نفسه قد ارتكبها ولا غمس فيها أصبعاً بأية وسيلة بل لا يعرف عنها شيئاً إلا من التاريخ وبعد زمن من حياته ^(١) .

والواقع أن المسيحية قد جسدت وطأة الخطيئة الأولى لتعاملها بعقيدة النعمة الإلهية بصلب المسيح ، غير أنه بصرف النظر عن الناحية العقائدية فإن المشكلة المتعلقة بالمسئولية ما زالت قائمة .

وقد أشار الإسلام في أكثر من آية « ولا ترر وازرة وزر أخرى » ^(٢) ، فأقر المسئولية الفردية إذ لا يخلص الإنسان الفرد فداء عام أو تفصحية كلية ، فكل مسؤل عن عمله ، إن الصلب يؤدي إلى انفكاك المسئولية الفردية التي هي أشد ما يحرص عليه الإسلام ^(٣) .

وكان على المعتزلة أن يدلوا برأيهم وفقاً لمبدأ المسئولية الفردية من ناحية وأصل العدل من ناحية أخرى مع إيمان بخطيئة آدم وهبوطه إلى الأرض بسببها .

ومن ناحية أخرى يجب أن تتسق آراء المعتزلة فلا يتعارض تفسيرهم لخطيئة آدم مع عقيدتهم بوجوب عصمة الأنبياء ، ومن ثم فإن مصيبة آدم ليست كبيرة وما فعله الله به ليس إلا تنبيها لما كان لا يصح أن يصدر عن نبي فلم يكن ذلك عقاباً وإنما محنة ، إنه بمنزلة الأمراض عندنا في أنه تعالى فعله لا عقوبة ولكن على جهة الامتحان ، كيف وقد تاب آدم إلى ربه وأتاب وقبل الله توبته وكيف يصحح هبوطه إلى الأرض عقاباً بعد قبول التوبة ^(٤) ولكن الصغيرة من النبي تبلغ في حساب الله عليها حد

(١) أندريه كريستى : للمشكلة الأخلاقية والفلسفية ج ١ ص ١٣٥ .

(٢) سورة الأنعام : آية ١٦٤ سورة الإسراء : آية ١٥ سورة طه : آية ١٨ سورة

الزمر : آية ٧ .

(٣) الدكتور النشار : نشأة الفكر ج ١ ص ٥٤ .

(٤) القاسمي عبد الجبار : المعنى اللطيف ص ٤٠٨ .

الكبيرة لغيرهم لطفاً بهم ، وليس ما جرى على آدم من نزع اللباس والإخراج من الجنة والإهباط من السماء إلا صغيرة مغمورة بأعمال قلبه من الإخلاص والأعمال الصالحة التي هي أجل الأعمال وأعظم الطاعات ، وقد جرى ذلك عليه تعظيماً للخطيئة وتفظيماً لشأنها وتبويلاً ليكون ذلك لطفاً له وللربته في اجتناب الخطايا واثقائه الآثام والتنبيه على أنه خرج من الجنة بخطيئة واحدة فكيف يدخلها ذو خطايا جمة ^(١) .

وليست خطيئة آدم علة الشر ولا بدايته ، بل على العكس إن ابتداء الخلق في الدنيا خير من ابتدائهم في الجنة ، ولو علم الله أن مقامهم في الجنة كان أفضل لفعله بهم حيث يجب أن يفعل بعباده ما هو أصلح لهم وأنتفع ، ولكنه علم أن الثواب والأجر على المشقة والعمل والتكليف أفضل وأولى ، إنه لو خلقنا في الجنة ما كنا نعلم مقدار النعمة علينا في ذلك ، وكنا نكون غير مستحقين لذلك النعيم بعمل عملناه ، وإدخالنا الجنة بعد استحقاقنا لها أتم في النعمة وأبلغ في اللذة ، فدرجة الاستحقاق أسنى من التفضل المجرد ، ولو خلقنا في الجنة لم يكن بد من التوعد على ما حذر علينا وليست الجنة دار توعد ، وقد علم الله أن بعضهم كان يكفر ويفسق من ثم فقد وجب أن يخرج منها ^(٢) .

ولا يحتاج بأن الدنيا دار محنة لأن تعريض العباد للمحنة صواب في التدبير حسن جميل ، فمن أطاع وأصلح استحق الخلود في الجنات ومن عصى وكفر فقد أساء إلى نفسه من حيث إن الله لم يعرضه للمحنة إلا بعد لطف منه وبيان ودلالة ودعاء .

تلك هي نظرية المعتزلة تفسر نشأة الإنسان المكلف بأصل العدل وتخضع خطيئة آدم لمفاهيمهم الأخلاقية في اللطف والعصمة ولا تنزم عنها

(١) المرجع في : الكشف في تفسير آية خروج آدم من الجنة ج ١ ص ٥٣ و ٥٤ .

(٢) ابن حزم : الفصل في اللال والنحل ج ١ ص ١٢٥ .

شرّاً أو تلح في نفس الإنسان على الجنة أسفاً أو نلماً أو شعوراً بإثم وإن كان يتعلم التسليم معهم أن ابتلاء خلق الإنسان على الأرض أصلح له من بله حياته في الجنة ^(١)، حقاً إن الإنسان في الحياة يشعر أن الكسب بعد جهد أمّ لذة منه بدونه وأن الانتصار بعد اكفاح أوفر سعادة من الغنيمة السهلة ومع ذلك فقد لا تنفق تماماً مع المعتزلة في أن درجة الاستحقاق أسنى من التفضل المجرد وأن أعلى المنازل منزلة الثواب إذا كان الأمر مفاضلة بين الحياة الدنيا وبين نعم الجنات .

(١) غالب الجبائي سائر المعتزلة في ذلك فقال : كان جائزاً أن يعتق الله سبحانه الخلق في الجنة ويبتليهم بالتفضل ولا يعرضهم لمثلة الثواب : مقالات الإسلاميين - ١ ص ٢٨٩ .

الفصل السابع

خاتمة مطاف ميثافيزيقا الأخلاق

حماية اقتران الإيمان بالعمل الصالح - المفهوم
المعتزلى للإيمان - أصل « المتزلة بين المنزلتين » .

كان لا بد بعد هذا الفهم الأخلاقى لحقيقة الدين وتعاليمه ، أن يتحد الدين مع الأخلاق وأن يقرن الإيمان لدى المعتزلة بالعمل الصالح ، بل لا غرابة أن ذهبوا إلى ذلك ، فذلك هى النتيجة الحتمية لنظرياتهم واتجاهاتهم الفكرية ، بل لا غرابة أن تكون هذه بداية انشقاق المعتزلة عن جمهور أهل السنة ، فلقد أثبت المؤرخون وكتاب الفرق بدء ظهور المعتزلة باعتزال واصل مجلس الحسن البصرى بسبب قوله بمنزلة الفاسق - أو فاعل الكبيرة - بين منزلى الإيمان والكفر ، غير أن أهل الكلام لم يثبتوا ما لهذا الاختلاف من أهمية تبرر الانشقاق ، فقد كانت حملتهم على المعتزلة بسبب آرائهم فى خلق الأفعال أو التحسين والتفويض العقلين ، ولكنهم إن أشاروا إلى رأى المعتزلة فى الإيمان فلأنما يذكرونه فى هدوء كأنما لم يكن بدء الانشقاق وظهور الاعتزال إلا من التاحية التاريخية فحسب .

على أن وجهة النظر الأخلاقية هى التى تكشف النقاب عن الفرق الشاسع فى التفكير بين كل من الحسن البصرى وواصل بن عطاء أو الأحرى بين جمهور أهل السنة وبين المعتزلة ، فلقد ذهب واصل إلى أن الإيمان خصال خير إذا اجتمعت سمى المرء مؤمناً^(١) ، ومن ثم فإن من افتقد

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٥٥ .

خصال الخير فقد فقد الإيمان ، ومن ثم كان رأيهم في الفاسق أو فاعل الكيرة أنه لكونه يشبه المؤمنين في عقده ولا يشبهه في عمله ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقده فقد أصبح وسطاً بين الاثنين ^(١) ، فليس الإيمان مجرد اعتقاد وإلا كان فاعل الكيرة أو الفاسق مؤمناً وإنما الإيمان عقيدة وعمل ، وهم لم يزيلوا عنه صفة الإيمان ليشبوا له صفة للكفر كما فعل الخوارج وإنما أقروا إسلامه وإن استحق مع ذلك بسبب فسقه وخصال الشر فيه الخلود في النار .

أما الأشاعرة فقد كان لهم رأى آخر ، يقول الإسفرائينى : كانت الصحابة والسابقون وجميع أهل السنة يقولون إنهم مؤمنون موحدون بما فيهم من الاعتقاد الصحيح فاسقون عصاة بما يقدمون عليه من المعصية وإن أفعالهم بالأعضاء والحوارج لا تنافي لإيماناً في قلوبهم ^(٢) .

على أن لابن تيمية رأياً آخر إذ يقول : أجمع السلف على أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ^(٣) ، ومن ثم فإن موقف المعتزلة لا الأشاعرة أقرب إلى الصحابة والسلف .

وينكر المعتزلة أن لا تنافي خصال الشر الإيمان لأنه لو كان الإيمان مجرد التصديق القلبي لازم أن يوصف بالإيمان كل مصلق لأمر من الأمور سواء أكان مصلحاً بالله وبرسوله أم بالحب والطاغوت لقوله تعالى : « وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون » ^(٤) فالمراد بالإيمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك أما الإيمان الذى لا يجامع الشرك فقد وجب أن يكون مغايراً للتصديق .

إن الدين هو فعل الواجبات لقوله تعالى : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله

(١) الإسفرائينى : التبصير في الدين ص ٦٤ وابن المرتضى المعزى : المنية والأمل ص ٣ .

(٢) الإسفرائينى : التبصير في الدين ص ٦٤ .

(٣) ابن تيمية : فتاوى ابن تيمية في الدين والأخلاق ص ٦٦ .

(٤) سورة يوسف آية ١٠٦ .

غُلَّصِينَ لَهُ الدِّينَ حَنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ ۝ (١١)
فوجب أن يكون كل ما تقدم ديناً .

بل لقد أشار الرسول إلى الفعل السيئ مبيناً مخالفته للإيمان : لا إيمان لمن لا أمانة له - الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إمالة الأذى عن الطريق - لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن (١٢) .

ويتضح المعنى الأخلاقي في الفهم المعتزلي للإيمان إذا قورن بموقف فرقة أخرى يستحيل معها قيام الأخلاق ، وأعنى بهم المرجئة الذين يقولون لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة ، فإذا كانت الشورر والمعاصي لا تضر الإيمان ولا تنفعه فقد أمكن أن يكون المرء مؤمناً متديناً ومع ذلك فاسق شرير ، ذلك موقف يأباه الفهم المعتزلي تماماً ويعاديه لأن العمل الصالح لا ينفصل إطلاقاً عن الإيمان .

وليس بين الفرق الإسلامية كلها من اتخذ هذا الموقف الأخلاقي في فهم الإيمان غير المعتزلة ، ويشرح الرازي اختلاف آراء الفرق بقوله : الإيمان إما أن يكون اسماً لعمل القلب أو لعمل الجوارح أو لهما معاً ، فأما إن كان اسماً لعمل القلب فلما أن يكون اسماً للمعرفة وهنا قول جهم أو يكون تصديق القلب وهنا ما ذهب إليه الأشاعرة ، وأما إن كان لعمل الجوارح فلما أن يكون بمجرد القول أى إقرار اللسان وهنا ما ذهب إليه الكرامية أو يكون لسائر الأعمال ومن ذهب إلى ذلك فقد ذهب إلى وجوب فعل الواجبات واجتناب المحظورات وهو قول الجبائين أو جعل الإيمان فعل الطاعات بأسرها واجبة أو مندوبة وهو قول أبي الهذيل والقاضي عبد الجبار (١٣) .

وإذا كان الإيمان يقتضى العمل الصالح فهل يجب جميع الأعمال الصالحة

(١) سورة البينة : آية ٥ .

(٢) الرازي : نهاية الموعود ج ١ ص ٢٠٥ .

(٣) المرجع السابق : ج ١ ص ٢٠٠ .

وهل يلزمه ترك القبائح كلها كى يكون مؤمناً .

ذهب النظام إلى وجوب ترك القبائح فهذا ألزم ما يقتضيه الإيمان فهو عنده اجتناب الكبائر^(١) ، ولا حجة في إلزامات البغدادى على النظام ألا تكون الأقوال والأفعال إيماناً ومن ثم لا تكون الصلاة إيماناً^(٢) لأن النظام يقول : إن الفعل والترك كلاهما طاعة ، فيلزم أن تكون الصلاة طاعة لأنها فعل ومن ثم فهي إيمان ، غاية ما يلزم عن قول النظام أن من لم تنه صلاته عن الفاحشة لا يسمى مؤمناً لأن الإيمان يقتضى الترك أولاً .

غير أن سائر المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الإيمان ليس مجرد ترك المحظورات والقبائح وإنما يقتضى العمل ، ولكنهم اختلفوا في قدر العمل الصالح اللازم للمرء كى يكون مؤمناً ، فذهب أبو الهذيل وهشام القوطى وعباد بن سليمان إلى أن الإيمان هو جميع الطاعات فرضها وفعلها بينما لم يجعل الجبائى النوافل جزءاً من الإيمان^(٣) .

وليست المشكلة فيما يقتضيه الإيمان من القدر اللازم من العمل الصالح ، لأن من أثبت أن الإيمان يقتضى العمل فقد ذهب إلى أن الإيمان يزيد وينقص ما أمكن أن تكون في الأعمال زيادة ونقصان ، وذلك ما أجمعت عليه المعتزلة ، يقول البغدادى : كل من قال إن الطاعات كلها من الإيمان أثبت فيها الزيادة والنقصان^(٤) ، ومن ثم يمكن أن تتفاوت درجات المؤمنين بقدر تفاوت صالح أعمالهم .

والآيات الكريمة بصدد إمكان زيادة الإيمان تتاصر الموقف المعتزلى : « ويزداد الذين آمنوا إيماناً »^(٥) « ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم »^(٦) ، وكذلك ينشئ

(١) الأثرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٠٤-٣٠٥ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٨٨ .

(٣) الأثرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٠٤ .

(٤) البغدادى : أصول الدين ص ٢٥٢ .

(٥) سورة المؤمن : آية ٣١ .

(٦) سورة الفتح : آية ٤ .

القهم المعتزل للإيمان مع الكتب الحكيم حيث لا تكاد تذكر آية فيها وعد للذين آمنوا إلا وقد اقترن بها وعملوا الصالحات ، ويقترن العمل الصالح بالإيمان في أكثر من خمسين آية من القرآن ، بل لا يكاد يذكر الذين آمنوا دون ذكر وعملوا الصالحات إلا في موضع التشريع أمراً أو نهياً مثل « اتقوا الله - كتب عليكم الصيام - كتب عليكم القصاص » ، فدل اقتران العمل الصالح بالإيمان بصدد آيات الوعد على أن الإيمان الذي يستحق به العبد الهداية والتوفيق والنور يوم القيامة هو إيمان مقيد مقرون بالعمل الصالح ، أما الإيمان الذي لم يقترن بالعمل الصالح فلا توفيق لصاحبه ولا هداية ولا نور^(١) ، كذلك قارن الله الاستقامة بالتوحيد وجعلها شرط وعده وبشارته : « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا »^(٢) « ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً »^(٣) .

كذلك وردت الآيات في أكثر من موضع يقترن فيها الضلال والظلم بالكفر : « إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم »^(٤) كذلك لا يشترط الكتاب الكريم للإيمان اجتناب الكفر فحسب بل ترك منيات الأعمال^(٥) : « الذين آمنوا ولم يلبسوا لإيمانهم بظلم »^(٦) ذلك أن الظلم أقيح الشرور يستوجب خلود العذاب : « ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد »^(٧) ولم يكن غضب الله على الأمم البائنة فيما قصه من قصص الأنبياء لهيود شركهم وإنما لظلمهم وطفيتهم وظهور الفساد وذيوع الشرور والقواحش فيهم

(١) قرطبي : الكشاف - تفسير آية « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات جمعهم وهم بإيمانهم » ج ١ ص ٤١٧ .

(٢) سورة فصلت : آية ٣٠ .

(٣) سورة فصلت : آية ٣٣ .

(٤) سورة النساء : آية ١٦٨ .

(٥) جولد سهر : ملهات التفسير الإسلامي ١٨٥ .

(٦) سورة الأنعام : آية ٨٢ .

(٧) سورة يونس : آية ٥٢ .

فاستوجب بذلك هلاكهم: « وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون » (١) « وتلك القرى أهلكتناهم لما ظلموا » (٢) « فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا » (٣) . كذلك اقترنت القرائن الدينية بصالح الأعمال ، فإقامة الصلاة تبعها في أكثر من آية إيتاء الزكاة ، كما اشترط لصحة الصيام زكاة الفطر ، وكان التكفير عن السيئات أو فعل المحظورات غالباً يقتضى الإحسان كتحرير رقبة أو إطعام مساكين ، فدل ذلك كله على أن الإيمان يقتضى العمل الصالح ويحتمه .

ويستخلص المعتزلة قولهم بالمتزلة بين المتزتين من تفسيرهم لقوله تعالى: « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون » فالإيمان الصحيح في ضوء هذه الآيات هو أن يعتقد المؤمن الحق ويعرب عنه بلسانه ويصدق به عمله فن أدخل بالاعتقاد وإن شهد وعمل فهو منافق ومن أدخل بالشهادة فهو كافر ومن أدخل بالعمل فهو فاسق (٤) .

ذلك هو الموقف المعتزلي من فاعل الكبيرة يرتبط بفهمهم للإيمان وهذا بدوره يصدر عن اتجاه أخلاقي ، وقد أدرك الرازي ذلك فذهب إلى أن تفسيرهم للإيمان فرع عن تصورهم لحسن الأفعال وقبحها ، وهو تصور يجعل السمعيات تتبع العقلليات ويجعل أوامر الدين خاضعة للقيم الخلقية ، ومن ثم فقد وجب أن ينطوي الإيمان على فضائل .

وبصدد تحليل أصل المتزلة بين المتزتين أخطأ ألبير نصرى فادر في رسالته عن المعتزلة حين ظن أنهم اتخذوا موقفاً سلبياً في الحكم على

(١) سورة التمسح : آية ٥٩ .

(٢) سورة الكهف : آية ٥٩ .

(٣) سورة النمل : آية ٥٢ .

(٤) الرغزبى : الكتاب ، تفسير الآية : ٤ من سورة البقرة .

فاعل الكبيرة حين جعلوه في منزلة بين المتزلتين وأرجع ذلك إلى أنهم جعلوا من الصعب الحكم على حالة الفسق لأن النيات لا تظهر والمسئولية لا تقع إلا على القصد ، والإلتسان مسئول عن إرادته ، فإذا لم تنفذ الإرادة لم يمكننا الحكم بواسطة الفعل الخارجى الذى قصدت الإرادة إليه^(١) . ذلك أن الموقف المعتزلى ليس سلبياً بل إنهم أثبتوا لفاعل الكبيرة درجة الفسق وهى درجة ثلاثة إلى جانب الإيمان والكفر هذا إلى أنه لا منخل للكلام عن النية أو الإرادة في هذا الأصل بل لو كان الحكم على النية دون الفعل لكان أولى أن يثبتوا لفاعل الكبيرة درجة الإيمان كما فعل المرجئة ، ولم يذهب المعتزلة إلى أن الحكم انطلق على النية أو الإرادة فحسب كما ذهب كانط ، بل إنهم يعارضون ذلك على ما سيأتى بيانه ، فرأى الدكتور ألبير نصرى لا أساس له ، وإنما يفهم موقف المعتزلة من فاعل الكبيرة في ضوء مفهوم الإيمان لديهم وعلى أساس النظرة المتكاملة الشاملة لاتجاهاتهم الفلسفية عامة حتى يتسق التحليل ويستقيم التفسير .

(١) الدكتور ألبير نصرى : فلسفة المعتزلة ج ٢ ص ١١٦ .

البابُ الثاني

فلسفة المعتزلة الأخلاقية

الفصل الأول

من ميتافيزيقا الأخلاق إلى الفلسفة الأخلاقية

« من الاعتقاد إلى النظر »

مشكلة الفلسفة الأخلاقية هي : ماذا ينبغي أن يكون عليه الإنسان من حيث هو إنسان ؟ ذلك ما نحاول نظريات الأخلاق الرد عليه ، ويضع المعتزلة السؤال في صيغة مشابهة إذ تلور آراؤهم حول : ماذا يجب على الإنسان العاقل من حيث هو مكلف ؟ ووصف الإنسان بالعقل يحدد منهجهم ، والنظر إليه باعتباره مكلفاً يبين موضوع دراساتهم ، وهم لا يقصدون بالتكليف الشرعيات فحسب بل الإنسان مكلف بالعقليات—أو بالأحرى بالأخلاقيات—قبل النبوات ولإرسال الرسل؛ ذلك أن الناس محجوجون بعقولهم سواء منهم من بلغه خبر الرسول أو لم يبلغه^(١) .

وأول ما يجب على المكلف طرد الاعتقادات والظنون السابقة على التفكير والنظر من حيث إن هذه الاعتقادات ليست إلا ظناً « وإن الظن لا يغي من الحق شيئاً »^(٢) ، ومن ثم فقد وجب ألا يمنع للمكلف من التوقف أو التثبت لزاء المعتقادات سهو أو وهم أو دعة أو مسكون ، بل ينبغي ألا يبقى المكلف مقلداً معتقداً أنه بعد النظر سيصل إلى ما وصل إليه بدوله وعن طريق التقليد وذلك أن القول : « بل تتبع ما وجدنا عليه آباءنا »^(٣) ليس إلا قبيحاً في العقل لن يحفيه من أن يكون آثماً مستحقاً العقاب ، فكل اعتقاد سابق على التثبت ليس إلا ظناً . « ذلك ظن الذين كفروا »^(٤)

(١) الأثرى : مقالات الإسلاميين .

(٢) سورة النجم : آية ٢٨ .

(٣) سورة لقمان : آية ٢١ .

(٤) سورة ص : آية ٢٧ .

« إن يتبعون إلا الظن » ^(١) « وما يتبع أكثرهم إلا ظناً » ^(٢) .

وليس الشك إثماً ولا قبحاً ، وإنما يفتح الشك لو ظل المكلف على حاله من الشك ، ولكنه يحسن في ابتداء حال المكلف حتى يتسنى له أن يصل إلى العلم الذى عنده تسكن النفس ، بل لم يكن يقين قط إلا سبقه شك ^(٣) ، ولم يتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى كان بينهما حال شك ومن ثم فقد وجب الشك ووجبت معرفة مواضع الشك وحالاته المرجحة له لتعرف بها مواضع اليقين وحالاته الموجبة له ^(٤) .

ولا يلزم الشك لتعرف مواضع اليقين فحسب بل للتوقف والتثبت فيما يصل الإنسان من أخبار وما يرثه من اعتقادات ^(٥) ولكن فيما ينبغى أن يكون الشك ؟ ذهب ديكارت إلى وجوب التخلص من الآراء القديمة عدا الدين لأن حقائقه موحى بها والأخلاق للوإحى عملية لا تجتمع مع الشك والتردد ، أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى العكس فإن هذه اللوإحى العملية ذاتها هى التى تفرض على المكلف الشك فى أصول الاعتقادات والعادات الأخلاقية من حيث إنها تتعلق بسلوك المكلف فى الدنيا ومصيره فى الآخرة ، إنه لا يلزم كل مكلف النظر فى الجزئ والمداخلة والكمون وإنما يلزمه النظر فى كل علم يخشى المضرة بركه ، فحال المكلف كحال المسافر عليه أن يسأل ويبحث قبل أن يقدم حتى لا يفضل أو يطرق طريقاً فيه هلاكه ، فالغرض من الشك أن يتحرز المكلف من الضرر بما يتولد عن الشك وعن

(١) سورة الأنعام : آية ١٤٨ . سورة يونس : آية ٦٦ . والنجم : آية ٢٣ .

(٢) سورة يونس : آية ٣٦ .

(٣) جولدستمبر : العقيدة والقضية ص ٩١ وكريم : تاريخ الحضارة جز ٢ ص ٢٦٧ .

(٤) الجاسط : الحيوان جز ٣ ص ١٨ وجز ٦ ص ١٠-١٦ .

(٥) ينسب مارتن شريتر إلى النظام أنه تابع أرسطو فى القول بأن الشك أول خطوات المعرفة (الدكتور أبوريدة : النظام هاشم ص ٥٢) وفى ذلك تصف لأن التشكك ابتداء صفة الفكر الفلسفى عامة ولا يختص به أرسطو فضلاً عن أن الشك ليس ركناً أساسياً فى فلسفة أرسطو كما هو الحال عند ديكارت مثلاً .

التفكر من معرفة تمكنه من أداء الواجبات عقلية وشرعية ويكون عندها أقرب إلى الفضائل والطاعات وأبعد عن الرذائل والمعاصي ، فالعلم بأن الطعام اللذيذ مسموم صارف له عن تناوله ، ولن يتسنى للمكلف أداء ما افترض عليه إلا بعلم توصل إليه بالنظر .

تلك نقطة يفرق عندها رأى المعتزلة عن رأى ديكرت بعد أن اتفقا على أن الشك أول خطوات المعرفة ، فلا يوجب المعتزلة على الناس جميعاً من حيث هم مكلفون إلا التثبت بموجب شك في علم متعلق بالعمل والسلوك فضلاً عن الاعتقاد بينما نحى ديكرت الأخلاق عن مجال الشك ليصبح شكه في المسائل النظرية فحسب ، ويكون للمعتزلة بعد ذلك فضل السبق في بيان قيمة الشك المنهجي المؤدى إلى اليقين ، وإن اتهم ديكرت في منهجه شكه فلا مجال لاتهام المعتزلة لأنهم يرون الشك ضرورة لتصحيح الاعتقاد وللتثبت من الآراء والأخبار ولإمكان العمل .

ولا يقال إن الشك لا يلزم العامة والأعراب ومن اختص بالجهل والغباء من حيث إنهم لا يملكون الأدلة التي تحصل بالنظر إلى صحيح الاعتقاد ، لأن ذلك يوجب كونهم مكلفين لما لا يطيقون وإن صح منهم أن ينبغي العلماء تقليداً في الشرعيات فلذلك غير جائز في العقليات وأصول الدين ، إذ لا يحسن من المكلف أن يقدم على الاعتقاد تابعاً لغيره إلا بعد التوقف والنظر في الأدلة كما يحسن منا في الخبر أن نتثبت من صدق الخبر ومن حقيقة الخبر ، ولن يعذر المكلف إن عوّل على التقليد دون النظر ، وقد يتفاوت المكلفون حسب عقولهم بالنظر في تفصيلات المسائل ويتعلم عليهم إدراك غوامض الكلام ولكن كل من كان مكلفاً فإنما يلزمه النظر جملة^(١) .

ولا كان المكلف يلزمه التكليف دائماً ولا ينفك ذلك عنه بمجال ،

(١) القاضى عبد الجبار ، وشرح أبي هاشم : شرح الأصول الخمسة ص ٣٩ .

وليس الحال كذلك في العلوم النظرية من حيث لا يسأل إن جهل غوامض المسائل في الطبيعيات والرياضيات وعلوم اللغة أو إن أخطأ فيها ، كان التفكير والتثبت في الإلهيات والأخلاقيات ألزماً وأوجباً^(١) وبعد تخلية العقول من الاعتقادات الفاسدة المبنية على الظن فإن أول ما يجب على العاقل المكلف النظر المؤدى إلى معرفة الله^(٢) ، بل لا يجوز أن يبلغ أحد حتى يعرف الله^(٣) إنه إن نظر علم أن له خالقاً خلقه ومديراً دبره ، وعلم استحقاق الثواب من جهته على فعل الواجب والعقاب على فعل القبيح ومن ثم كان أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية ، واليتقن من وجود الله ووحديته وسعرة عدله وحكمته إنما تجب على المكلفين عقلاً لا سمعاً لأنه ما لم يعرف الله تعالى بتوحيده وعدله فكيف يعرف ذلك بالسمع وكيف يستدل بالفرع على ثبوت الأصل^(٤) ، والعلم المؤدى إلى معرفة الله ضروري إذ أنه العلم الأول الذي لا يتعلق بالأمور المفصلة ، ولا تختلف العقول في ذلك لأن معرفة الله على جهة الجملة من كمال العقل الذي لا يجوز أن تدخله شبهة ألبتة على وجه من الوجوه ، ولا يقلح في ذلك جحود عدد كبير من الملحدين والمشركين بالله مع عدم جواز التواطؤ أو الاتفاق على الكذب والكتمان ، لأن معرفة الله ليست مبتدأة في العقول من قبل الله بالاضطرار والإلهام لأنها لو كانت كذلك لما حصل الجحود والإلحاد ، وإنما يصل العقل بالضرورة إلى معرفة الله وتوحيده وعدله بمجرد النظر العقلي ولكن لا يتمتع على بعض المكلفين إثبات الراحة والدعة والفرع من النظر أو أن يدخل على تفوسهم السهو والغفلة فيكون منهم الشرك والجحود من ثم يلزم المكلف النظر خالاً بعد حال للتذكر والتبين والتحرز من الغفلة والجهالة المؤديتين إلى إنكار وحدانية الله وعدله^(٥) .

(١) الفنى جزء ١٢ - النظر والمعارف ص ٣١٩ .

(٢) المرجع السابق : ص ٣٧٦ وشرح الأصول الخمسة ص ٣٩ .

(٣) البتدائى : الفرق بين الفرق ص ١٦٠ .

(٤) الفنى : جزء ١٢ - ص ٥٠٩ . (٥) المرجع السابق ص ٣٧٩ .

أما أن معرفة الله أول الواجبات فذلك لأنه بذلك يكون المكلف أقرب إلى معرفة الطاعات والمعاصي وإلى معرفة الثواب والعقاب ، إنه أن نظر فصرف التوحيد والعدل وعرف أنه مستحق الثم والعقاب على المعاصي ومستحق المدح والثواب على الطاعات وأنه يستحقهما من قبله تعالى كان عند ذلك أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية ، وإذا كان الله خالق الإنسان قد ألزمه التكاليف التي هي الغاية من الحياة فإنه لن يتسنى للإنسان أداء التكاليف دون معرفة الله ومن ثم كانت معرفة الله أول الواجبات الخلقية على الإنسان من حيث هو مكلف .

تلك هي نقطة التقاء الميتافيزيقا بالأخلاق في فلسفة المعتزلة ، ولكن ماذا يجب على الإنسان المكلف أن يعرف من الله ؟ إنه يجب عليه معرفة توحيد من حيث أن ليس كمثل شيء ثم عدله بمقتضى المفهوم المعتزلي للعدل وهو مفهوم أخلاقي كما سبقت الإشارة ، إنه باختصار أن يعرف المكلف أن الغاية من الخلق التكليف بقصد التعريض للثواب وللنازل العالية وأن ذلك بمقتضى عدل الله ، وأن الله يريد خير الإنسان بمقتضى لطفه بل مسخر الوجود والكائنات إلى غايات محمودة بمقتضى حكمته ، فإن عرف المكلف ذلك فقد عرف ضرورة وجوب شكر النعم كأول واجب أخلاقي ، ولو كان الإنسان غير متمكن من معرفة الله بالنظر العقلي ضرورة لكان غير مكلف بشيء من العقليات ، فإن فقد العلم يعد عذراً إذا كان المرء غير متمكن من أن يعلم كمثله المجنون والصبي ، إن الله قد جعل المعرفة لطقاً بالإنسان للمكلف ومن ثم كان النظر المؤدى إلى المعرفة واجباً على الإنسان فليس من شر أقبح من الجهل .

هكذا يصل المعتزلة بين معرفة الله وبين واجب الإنسان ككائن عاقل أخلاقي ، فلا قيام للأخلاق دون معرفة الله ومن ثم يتعلم كل فصل بين الأخلاق وبين أسسها الميتافيزيقى ، ومن ناحية أخرى ليست بين فرق

الإسلام جميعاً فرقة قدرت العلم وسمت بالعقل * كما فعل • المعتزلة^(١) ، فكانت بحق خير من عبر عن روح الإسلام الذي نزلت أول آية فيه تطالب الإنسان بالمعرفة « اقرأ باسم ربك الذي خلق . . . اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم »^(٢) .

وإذا كانت معرفة الله على جهة الجملة التي تم ضرورة بمجرد النظر العقلي هي أول واجبات الإنسان المكلف ، فإن الإنسان من حيث هو مكلف تلزمه بعد ذلك معرفة الواجبات كشرط ضروري لأدائها ، إن الله الذي أوجب الواجبات على الإنسان وجعل العقل له لطفاً قد نصب في العقل الدلالة على جهة الوجوب ويمكن المكلف من معرفة ذلك ، إذ لا بد فيمن تلزمه طاعة الأمر أن يعرف ما يلزمه وما يختص به من صفاته حتى يتمكن من أداء ما لزمه على الحد الذي لزمه ، ولا بد أن يعرف سبب وجوب الواجبات وأن يفصل بينهما وبين غيرها حتى يكون أدائه لها على الوجه الذي يصح منه الأداء ، والمعرفة يجب أن تسبق العمل لأنها سبب التكليف ، إنه إذا تدبر وعرف فإن ذلك يدعو إلى فعل الواجب ، أما إن فقد معرفة الواجبات فإن ذلك يسقط التكليف لأنه يكون بمنزلة إيجاب ما لا يقدر عليه ومن ثم فإن الصبي والمجنون غير مكلفين لأنهما لا يعرفان حقيقة الواجبات على النحو الذي تجب ، ولا فرق في سقوط التكليف بين فقد العلم فيما يحتاج في فعله إلى العلم وبين فقد القدرة^(٣) لأن المكلف يحتاج مع القدرة لأداء الفعل إلى الأدلة ، فكما يقبح التكليف مع فقدان القدرة فكذلك إيجاب الفعل من غير بيان وجه وجوبه بالتعريف وينصب الأدلة إنما يقيح في عقول العقلاء .

• في بيان منزلة العقل وبصدر للمعارف وكمييار الحقيقة لدى المعتزلة : جويلتسهرمهاهب التفسير الإسلامي ص ١٥٨ - ١٥٩ والقيدة والشرية ص ٩٠ - ٩١ .

(١) المنى ج ١٢ ص ٤٦٣ .

(٢) سورة القلم : ١ ، ٢ .

(٣) المنى ج ١٢ ص ٣٦٠ .

وإذا كان استحقاق الثواب غاية التكليف فإنه ليس وجه وجوب الفعل ، لأن الواجب لا يكون واجباً بإيجاب موجب وإنما يختص بذلك لصفة له لا بد أن يعرفها المكلف ، تستوى في ذلك الواجبات العقلية والشرعية ، أما العقلية فتجب لصفات تخصها يكشف عنها العقل ، وأما الشرعية فإنها وإن وجبت للأمر فذلك لكونها لطفاً ومصلحة من حيث إن لإرادة العدل الحكيم تقتضى ذلك ، وفي ذلك يجب على الحكيم أن يكشف وجه اللطف والمصلحة في الأمر كما يجب على المكلف العاقل أن يتبين ذلك ويستنبطه لأن المعبر في وجوب العقلية والشرعية أن يعلم العاقل ما عليهما من الصفات ومن ثم فعله أن يفحص وينظر قبل أن يقدم على الفعل وإلا فهو مقدم على قبيح يستحق الذم عليه^(١).

ومعرفة الواجبات العقلية أو بالأحرى الخلقية على جهة الجملة تتم هي الأخرى كمعرفة الله بالنظر العقل في غير اضطرار ، ولا يلزم الإنسان من حيث هو مكلف أن يعرف تفصيل الواجبات كأحوالها وأجnasها لأن ذلك إنما يختص به أهل الكلام دون غيرهم وإنما يجب على المكلف أن يعرف بالنظر العقلي حسن الواجبات وقبح المحظورات لما تختص به كل من صفات كمعرفة حسن شكر المنعم ووجوبه وقبح الظلم وكراهته ، ولا يقدر في ثبات علم الواجبات العقلية جملة اختلاف الناس وتنازعهم إذ لا خلاف في أن رد الوديعة واجب ولكن الخلاف في أن هذا الشيء بعينه وديعة ومن ثم يجب ردها ، ولذلك صبح مع كمال عقول الخوارج أن يشبه عليهم الحال في قتال من خالفهم لاعتقادهم أنه عدل ومن ثم فهو مستحق وإن كان في الحقيقة ظلم^(٢) .

وهكذا يضع المعتزلة المعرفة المؤدية إلى التفرقة بين الخير والشر أو بين الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة في المحل التالي بعد وجوب معرفة الله ،

(١) اللقى : ج ١٢ ص ٣٦٠ .

(٢) المرجع السابق : ص ٣٥٦ .

ومن الملاحظ أن جل اهتمام المعتزلة في المعرفة إنما ينصب على المعرفة المتصلة بالسلوك أو الأخلاق كما أن اهتمامهم بالعقل إنما يتركز في الجانب العملي منه، ومن ثم فإنهم يوجّهون على الإنسان النظر المؤدى إلى معرفة يتحرز بها عن ضرر يلحقه، أما المعرفة النظرية فإنها لا تجب على الإنسان من حيث هو مكلف ومن ثم لا تجب على الناس جميعاً، وفاقه لم يرد منهم ذلك إنما أراد من الإنسان النظر والمعرفة بمقتضى كونه مكلفاً ومن حيث كانت لطفاً تقربه من الفضائل والطاعات وتبعده عن الرذائل والمعاصي، ومن ثم فإن من لزمه النظر فلم ينظر ولم يستدل ومن ثم لم يتمكن من القيام بالواجب فقد استحق العقاب^(١)، ومن ثم أيضاً فإن الصبي لم يكلف لأنه فقد العلم الذي وجوده شرط في التكليف^(٢).

ولن يتسنى للإنسان هذه المعرفة بالتقليد دون النظر لأن التقليد لا يؤدي إلا إلى الظن، أما النظر فيؤدي إلى اليقين الذي عنه تسكن النفس ويطمئن القلب، ولا يعقل أن الإنسان قبل النظر يكون علمه كما هو بعد النظر وحصول المعرفة^(٣)، « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون »^(٤).

وإذا كان العقل الإنساني قادراً على معرفة الله وعلى التمييز بين الخير والشر فإن مسئولية الإنسان قائمة قبل النبوة وإرسال الرسل بمقتضى شريعة العقل الذي تتساوى فطرته لدى الناس جميعاً في إدراك الحقائق الأساسية جملة^(٥)، ولكن هل المعرفة ملجئة إلى العمل بالضرورة؟ كان

(١) المفى : جزء ١٢ ص ٣٠٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٥٦ .

(٤) سورة الزمر : آية ٩ .

(٥) يذهب الدكتور أبو ريدة في كتابه النظام ص ١٦٧ إلى أن هذه الفكرة غريبة عن روح الإسلام وتتناقض قوله تعالى : « وما كنا مطيعين حتى نبشّر رسولاً » (الإسراء آية ١٥) والواقع أن لا غربة ولا تناقض لأن في رأى المعتزلة هذا يختص بالعقاب عما توجبه الشرائع المترتبة، أما شريعة العقل فهي واجبة دائماً بدليل قول الرسول عن امرئ القيس « إنه يحبل لواء الشراء إلى جهنم يوم القيامة » -

مفراط قد ذهب إلى ذلك فوجد بين المعرفة والفضيلة ؛ فهل يتابعه
 المعتزلة أهل النظر العقلي ؟ ذلك ما يحتاج إلى فحص وعرض ، ولكن
 هناك مشكلة أخرى أثارت أعنف هجوم على المعتزلة من جانب الأشاعرة
 وأشباعهم أعنى قولهم : إن الأمر الإلهي إنما يدل على جهة الجوب في
 الأفعال ولا تجب الأفعال لمجرد الأمر أو بالأحرى أن الله قد أمر بالفعل
 لأنه حسن ولا يحسن الفعل لأن الله أمر به ، فكان لا بد من عرض
 وجهة نظر المعتزلة في الحسن والقيح العقليين والمعنى الأخلاق الموجب لهذا
 القول في شيء من التفصيل .

= فنقابه هنا على عربته ومجونه وفجوره وعدم معرفته بالله وإن كان جاهليا ، وفي تفسير الكشاف لآية
 السابقة الذكر : الحجة لازمة لم قبل بفتح الرسل لأن معهم أدلة العقل التي بها يعرف الله وقد أفضلوا
 النظر وهم متمكنون منه أما بفتح الرسل فن جهة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقعة الغفلة لتلا يتولوا
 كنا غافلين فالولا بفتح إلينا رسولا ينتهنا على النظر في أدلة العقل (الكشاف ج ١ ص ٥٤٤ - ٥٤٥) .

الفصل الثانى

فى أن الأفعال تحسن أو تقبح لذاتها

هل الفرق بين الخير والشر حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إلهية أو إنسانية ؟ أم أن مقياس الأخلاقية لا يقوم فى طبيعة الأفعال بل فى إرادة الله ؟ هل الخير والشر من الصفات العينية الموجودة فى حقيقة الأفعال ذاتها وأن مهمة العقل الإنسانى الكشف عنهما ؟ أم أنهما ليسا إلا معنيين يتبعان الإرادة الإلهية فلا يعد الفعل خيراً أو حسناً سوى أن الله تعالى أرادته ولو أراد خلافه لكان الخير والحسن ما أراد ؟ هل فى القيم الخلقية قوة توجب العمل بها أم أن قوة العمل ليست إلا بمقتضى الأمر الإلهى .

تلك مشكلة تشغل حيزاً كبيراً فى الدراسات الأخلاقية^(١) لأنها تحدد مصدر الإلزام الخلقى من ناحية وطبيعة القيم الخلقية من ناحية أخرى . والآنجاه العقل يجعل الخير والشر فى طبيعة الأفعال ذاتها حتى تتصف القيم الخلقية بالضرورة والكلية ومهمة العقل البشرى وفى قدرته الكشف عن هذه الحقيقة الموضوعية .

ولم يكن الفكر الإسلامى عن هذه المشكلة بمعزل ، وقد اصفنعت المعتزلة اتساقاً مع نسقهم العام فى التفكير الاتجاه العقلى ، وفى وصف الأفعال استبدلوا بالخير والشر لفظى الحسن والقبح وهما صفتان أدق فى التعبير عن الأخلاقية حسب وجهة النظر المعتزلية ، ذلك أنه ليس كل خير حسناً وليس

(١) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٢٦ ، والفلسفة الخلقية ص ١٥٠ وما بعدها وكذلك وترجمة الدكتور عفيفى للمسئل إلى الفلسفة ص ٣١٠ وولف وترجمة الدكتور عفيفى : فلسفة الحديث والمعاصرين ص ٣٠ / ٢٦ .

كل شر قبيحاً لأن الفعل يوصف بأنه شر إذا كان ضرراً ولو كان نفعاً قبيحاً لم يوصف بذلك^(١) ، فالفقه قد نثره عن كل قبيح ومن ثم فأفعاله لا تكون إلا حكمة وصواباً وقد ينزل الضرر بالإنسان من الآلام وأسقام ويتعلم وصف ذلك بالخير وإن كان ذلك من الله حسناً ، كذلك قد يكون في عدل القاضي ضرر وذلك منه حسن وإن لم يكن خيراً .

فوجهة النظر المعتدلة التي لا تنفي وجود الشر وقراه حسناً إن كان لطفاً تقتضي أن توصف الأفعال على المستوى الأخلاقي بالحسن والقبح لا بالخير والشر .

إن الأفعال التي يمكن أن توصف بالحسن والقبح إنما تحسن وتقبح لوجهه عائدة إليها ، فالفعل القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجهه : نحو كونه كذباً أو ظمناً أو أمراً بقبيح أو جهلاً أو إرادة لقبيح ، وكذلك الفعل الحسن إنما يحسن لوجهه معقول يحصل عليه من حيث يتفق وجهه القبح عنه كالأمانة ورد الوديعة وغيرهما أفعال تحسن لأنها كذلك ، كما أن الظلم يقبح لأنه ظلم من حيث هو ضرر لا نفع فيه يوفى عليه ولا دفع مضرة زائدة عليه ، ولا مستحق ولا يظن فيه بعض هذه الوجوه ، فقي كان هذا حاله فهو الظلم بعينه ومن ثم علم قبحه ، كذلك الخبر متى علم أنه صليق وعلم انتفاء وجهه القبح عنه علم حسنه^(٢) .

والذي يدل على أن الحسن صفة ذاتية للفعل الحسن وكذلك القبح للفعل القبيح أن هناك من الأفعال ما لا صفة لها زائدة على مجرد الوجود كالطعام والشراب وفعل السامى والتأثم ، أما الأفعال الأخرى فهي محل حكم أخلاقي كالمدح والذم والإباحة والحظر والتحليل والتحريم ، فالعلم يكن لهذه الأفعال حكم زائد على الوجود لم يكن لاتصاف بعضها أولى بأن تصنف بالقبح وذلك يوجب بالآلا توصف بشيء أو أن توصف بالحسن والقبح

(١) القاضي عبد الجبار : للفتى ج ٦ لتعليق والتبوير من ٢٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٣ .

على سواء وذلك معلوم فساد به باضطراب.

فلا مبرر لاعتراض الشهرستاني بقوله : ليس من حد الصلح إلا أنه إخبار عن أمر على ما هو به كما أن مفهوم الكذب إخبار عن أمر على خلاف ما هو به ، وأنه لا يخطر بالبال كون أولهما حسناً والثاني قبيحاً ومن ثم لا يدخل الحسن والقبح في صفاتهما الذاتية^(١) لأنه لو كانت كذلك لاستوت الأفعال التي هي محل حكم خلق بسائر الأفعال .

وإذا كان الحسن والقبح ذاتيين في الأفعال فلا يعني ذلك مشابهة الأفعال للأجسام أو الصور التي توصف بالجمال أو القبح ، إن فاعل الظلم يستحق عليه الذم متى كان عالماً بذلك قاصداً إليه وليس كذلك صاحب الوجه المنفر ، إنما يقال للوجه إنه قبيح من حيث إن النفس تنفر من النظر إليه ، وقد يستحسنه البعض ويستقبحه البعض الآخر بل قد يستحسنه في الوقت الثاني من استقبحة أولاً وإن كانت معرفته به لا تتغير ، وليست كذلك حال العقلاء في الكذب والظلم إذا علموها كذلك لأنهم لا يختلفون في استقباحهما وفي أن الفاعل لهما يستحق الذم ، إن حسن المنظر أو قبحه راجع إلى حصول الشهوة أو نفور الطبع وذلك أمر راجع إلينا لا إليها وليس كذلك حال الفعل حسناً أو قبيحاً لأنه إنما يحسن أو يقبح لحال يخص به^(٢) وإذا كان الحسن صفة ذاتية للفعل الحسن وكذلك القبح للفعل القبيح فلا يعني ذلك اتفاق الوجوه التي لها يحسن الفعل أو يقبح ، إنها تتفق في حقائق الصفات فأما ما له حصل الموصوف على صفة فيجوز أن يختلف ، فالكذب يقبح لأنه كذب والظلم لأنه ظلم وكفر النعمة لأنه كفر نعمة وتكليف ما لا يطلق لأنه تكليف ما لا يطلق وإزادة القبح والجهل والأمر بالقبيح والعبث لكونها بهذه الصفات ، بل إن الفعل الواحد قد يحسن أو يقبح لأمر مختلف فقد يقبح الكلام لأنه عبث أو لأنه أمر بقبيح

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٣٧١ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المقياس ج ٦ ص ٥٥ (خالف أبو هاشم الجبائي إخبار الجمال ذاتياً

تتلاق إن الخلقة الحسنة لا يد أن تتارق الخلقة القبيحة الأمر يخص به) .

أو نهي عن حسن أو لأنه كذب أو لأنه إيجاب ما ليس بواجب أو ترغيب في قبيح أو وعد بالثواب على ما لا يستحق به الثواب أو توعد بالعقاب على ما لا يستحق به العقاب أو أمر بما لا يطاق ، والإرادة قد تقبح لكونها عبثاً أو لأنها إرادة لقبيح أو إرادة لما لا يطاق ، والاعتقادات قد تقبح لأنها جهل أو إنها ظن لإمارة له ولا دلالة عليه أو لكونها عبثاً ومفسدة أو لأنها مجرد تقليد .

وقد يحسن الكلام لأن فيه نفعاً أو دفع ضرر أو إذا كان صدقاً أو أمراً معروف أو نهياً عن منكر أو كونه مصلحة أو تكليف ما يطاق ، وتحسن الإرادة ما انتفعت عنها وجوه القبح .

على أن الصفة الذاتية في الفعل ليست علمية فلا يحسن الفعل بمجرد انتفاء وجوه القبح عنه أو يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه ، وإنما يحسن أو يقبح لصفة زائدة مثبتة فيه بها يفارق الفعل الحسن غيره من فعل قبيح ولولا لما اختص بأحكام الحسن والقبح لأن العلم لا يتعلق به أحكام^(١) .

والعقل كاشف عن وجه الحسن أو القبح في كل فعل بعينه ومن ثم ينبغي النظر والتأمل في الصفة التي يتقرر بها الحكم على الفعل حسناً أو قبحاً ، ففي كشف العقل عن وجه من وجوه القبح في الفعل نحو كونه مفسدة أو جهلاً أو عبثاً أو حصول ضرر يوقى على النفع أو ألم غير مستحق علم أنه من المقبحات العقلية ومن ثم علم قبحه باضطراب واستحقاق صاحبه النعم عليه ، ومتى علم في الفعل انتفاء وجوه القبح عنه أو حصول نفع يوقى على الضرر أو دفع ضرر أو رد حقوق أو كونه مصلحة علم حسنه باضطراب ، فالمستدل في حاجة إلى الاستدلال ليعرف ما من أجله يحسن الحسن ويقبح القبيح وفي حصولهما في بعض المواضع والأفعال ، ولكنه متى علم ذلك بالعقل علم هنده الحسن أو القبح ضرورة .

بذلك يميز المعتزلة بين نوعين من المعرفة في الأفعال : معرفة وجوه الحسن في الفعل الحسن وذلك يحتاج إلى تأمل واستدلال ، ومعرفة أن هذه الوجوه الحسنة في الفعل تجعل الفعل حسناً وذلك يعرف بالبداهة والضرورة .

فإذا علم وجه الحسن في الفعل الحسن وانتفاء القبايح عنه علم حسنه باضطرار كما إذا علم وجه القبح في الفعل القبيح علم قبحه بالضرورة والبداهة ، فالظالم المعلوم وقوعه وصفته معلوم قبحه ضرورة كما إذا علم أن الخير صديق وعلم انتفاء وجوه القبح عنه علم حسنه بداهة من غير احتياج إلى نظر أو استدلال^(١) .

وتتفق العقول في إدراك ما يعرف ضرورة ومن ثم فإن منكرى الشرائع ويأخذى النبوات يعلمون قبح الظلم وكفران النعمة وحسن إنقاذ النرق وتخليص المملوك ولو كان الحسن والقبح لا يدركان بداهة في الفعل الحسن والقبيح لما أحاط به منكرى الشرائع بل لما اتفق عليه العقلاء مع سلامة الأحوال^(٢) .

ولكن الأشاعرة لا يوافقون على أن إدراك الحسن والقبح في الأفعال يتم ضرورة ، يقول الجويني : إن مخالفكم طبقوا وجه الأرض وأقل شريعة منهم يزيدون على عدد أهل التواتر ولا يسوغ اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية مع استواء الجميع في إدراكها^(٣) .

ويقول الشهرستاني : لو قدرنا إنساناً قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق بأخلاق قومه ولا تأدب بآداب والدين ولا تنزيا بزي الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليه أمران : أحدهما أن الاثنين أكثر من الواحد والثاني أن الكذب قبيح بمعنى أن يستحق من الله لوماً عليه ، لم يشك أنه لا يتوقف في الأول ويتوقف في الثاني ومن حكم

(١) المنقح جز ٦ ص ٢٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢٢ .

(٣) الجويني : الإيضاد إلى قواطع الأدلة ص ٢٦٠ .

بأن الأمرين سيان بالنسبة إلى عقله خرج عن قضايا العقول وعاند عناد الفضول^(١) وكيف يعلم قبح الظلم بلاهة والخوارج يستحسنون قتل من خالفهم وأخذ أموالهم كما تستحسن طائفة من أهل الهند قتل أنفسهم . ويرد المعتزلة أن الخوارج يستحسنون قتل من خالفهم من حيث اعتقدوه مستحقاً ، ولو علموا من حاله أنه ظلم لعلومه قبيحاً ، كذلك أهل الهند يقتلون أنفسهم بشبهة أو ظن ، إن العلم بأن الظلم قبيح إنما يحصل باضطراب على الجملة من غير تعين كونه قبيحاً من فعل مخصوص ، فلا يمتنع حصول العلم الضروري بقبحه من جهته على الجملة وإن احتيج في تفصيل ذلك إلى تأمل ونظر فلا شيء من الأفعال حسناً كان أو قبيحاً إلا وله أصل ضروري غير أن تفصيل ذلك يحتاج إلى استدلال كان يعلم المستدل وجوه الحسن أو القبح وحصولها أو انتفاؤها في بعض المواضع وما يناظره في ذلك من شبهة أو ظن يقوم مقام العلم ، كل ذلك مما يجوز معه اختلاف العقلاء في حالة بعينها ، بل إن قدرة العقلاء على إصدار الأحكام تتفاوت فمنهم من تكفى معه المعرفة المتقدمة بالعادات وما شاكلها ومنهم من يحتاج إلى كشف وتأمل شديد للشبهة الداخلية في الفعل وعموض الحال^(٢) .

ومعرفة ما عليه الأفعال من حسن أو قبح شرط العمل ومن ثم فإنها تسبقه ، إنه إذا علم الإنسان حسن الفعل أو قبحه كان ذلك جهة دعاء إلى الفعل أو صرف عنه ما لم تعارضه الصوارف والدواعي كالحاجات والشهوات ، إننا إذا قلنا إنسان كامل العقل إن صدقت أعطيتك ديناراً وإن كذبت أعطيتك ديناراً وفرضنا حصول الاستواء بين الصدق والكذب في جميع منافع الدنيا والآخرة ، وفي جميع مضارهما من المدح والذم والثواب والعقاب وسهولة التلفظ بتلك اللفظة وصعوبته فلن في هذه الصورة تعلم بالضرورة أنه يرجح الصدق على الكذب وذلك يدل على أن جهة الحسن جهة دعاء

(١) الشبرستاني : نهاية الإحكام ص ٣٧١ .

(٢) المعنى جزء ٦ ص ٢٢ .

وجهة القبح جهة صرف وتكون علة الترجيح علمه بأن هذا حسن وذلك قبيح^(١) .

وللمدح لازم عن الحسن وليس علة له كما أن اللئيم مستحق على القبح وليس باعثاً إليه ، فالحكم بأن الفعل يستحق صاحبه عليه المدح أو اللئيم إنما يصح فيه لكونه حسناً أو قبيحاً ، وقد يحسن الفعل أو يقبح ولا يستحق عليه مدح أو ذم إذا لم يكن الفاعل قاصداً إليه أو يمكنه التحرز منه فإذا لكم التأنم في حال نومه رجلاً فذلك قبيح غير أنه لا يستحق عليه اللئيم^(٢) ومعلوم أن الأشاعرة قد عارضوا وهاجموا بمنف رأى المعتزلة في الحسن والقبح العقلين ، ووجهة نظرهم في أن الحسن هو ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وأن سبيل العلم بالحسن والقبح هو الشرع فالفعل يحسن لأن الله أمر به ويقبح لأن الله نهى عنه وذلك ما لا يوافق عليه المعتزلة .

إن الأعمال لا يمكن أن تحسن أو تقبح للأمر أو النهي لأنها لا تتعلق لها بالفاعل أصلاً ، إن أمره تعالى يدل على أن ما أمر به صلاح ، ونهيه يدل على أن ما نهى عنه فساد ، فالأمر والنهي دالان على حال الفعلين لأنهما يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر ، والدليل يدل على أن الشيء على ما هو به لا أنه يصير على ما هو به بالدلالة ، وكما أن الخبر يدل على أن الخبر عنه قد حدث لا أنه قد حدث للخبر ، وكما أن العلم يدل على أن المعلوم واقع لا أنه وقع بالعلم ، فكذلك الأمر والنهي إنما يدلان على الحسن والقبح وليس أن الحسن والقبح متعلقان بهما ، إن الأمر الصادر عنه تعالى يجري مجرى قوله إن هذا الفعل واجب لأنه حسن كما أن نهيه ينهي عن مثل قوله لا تفعل لأنه قبيح^(٣) .

(١) القاضى عبد الجبار وشرح أبي هاشم : شرح الأصول الخمسة ص ٣٠٣ .

والرازي : الأربعين في أصول الفقه ص ٢٥٢ .

(٢) المنى : جزء ٦ ص ٣٢ و ٥٦ .

(٣) المنى : جزء ٦ ص ١٢٢ .

ولو كانت الأفعال تحسن أو تقبح للأمر أو للنهي لكان يجب أن يكون الدهري وسائر من يعتقد قدم الأجسام إذا لم يستدل على حدوثها وإثبات عذتها أن لا يعلم حسن شيء من الأشياء ولا قبحه من حيث لا يعلم الأمر والأمر والنهي والناهي ، ولو جوزنا ذلك فيهم لأنكرنا عليهم معرفة سائر الضروريات ، كيف وهم يخبرون عن أنفسهم أنهم يعلمون حسن شكر المنعم وقبح الظلم ، ولو أنكرنا عليهم معرفة ذلك لوجب كونهم غير عالمين بشيء ألبته ، ولا يقال إنهم يستقيحون الفعل القبيح بشبهة وظن كاستحسان أهل الهند قتل أنفسهم والخوارج قتل من خالفهم لأنه لو صح ذلك لصح القول بأن من عرف النهي إنما يعرف الأشياء على هذا الوجه وفي هذا نفي الاستنباح على الحقيقة ، ولا فرق بين هذا القول وبين من جعل معرفة كل شيء يعرفه العقلاء عن شبهة وظن^(١) .

ولو كانت الأفعال بالأمر والنهي تحسن وتقبح لوجب أن تحسن أفعال الطفل والساهي والناثم لانتفاء النهي عن ذلك ولو حسنت أفعالهم لما جاز لنا أن نمنعهم عنها مع اشتغالها على الضرر .

ولو كان الفعل يحسن أو يقبح للأمر أو للنهي لما صح أن يعرف الأصم الأبكم حسناً أو قبحاً لفقد علمه بالأمر والنهي فلا يفصل بين الإحسان والإساءة ، ولا حسن مدح المحسن وذم المسمى ولا حسن شكر المنعم^(٢) وكيف يقال لو أمرنا تعالى بالكذب لكان حسناً ولو نهانا عن الصدق لصار قبيحاً ولو عذب المطيعين والملائكة والأنبياء في النار غلغلين لكان ذلك له ولكان عدلاً^(٣) ، ولو نم إبليس والكفار في الجنة غلغلين كان ذلك له وكان حقاً وعدلاً^(٤) ، لو جاز ذلك منه تعالى فكيف يقال في أفعاله إنها صواب وحق وحكمة وكيف يكون الله حكيماً وهو يجوزون القباح عليه .

(١) المرجع السابق ص ١٢٤ ج ٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٧ .

(٣) أجاز الأئمة وقوع ذلك : الأعمى ، اللع : ص ٢٠ وكذلك أهل الظاهرين حزم :

للفصل ... جزء ٣ ص ١٠٥ .

ولا يقال إن الأوامر تحسن بصلورها من إله مالك من غير تخصيص لأنها لو كانت كذلك لقبحت الأفعال حين تصدر من عبد مملوك دون تخصيص .

ولو حسنت الأفعال لأحوال فاعلها لوجب إن كان فاعلها متصفاً بالصلاح أن تحسن أفعاله كلها كذلك لو قبحت لأمر يرجع إلى القاعل لوجب أن يقيح كل ما يصدر عن الظالمين من فعله^(١) .

على أن هذه الانتقادات كلها على وجهتها لا تؤثر في موقف الأشاعرة من حيث إنهم لا يتصورون أصلاً، كيف يمكن أن تكون الأوامر الإلهية تابعة لقيم أخرى صادرة عنها كما لو كان في ذلك انتقاص من قدسيتها ، على أن النقد التالي يعد أخطرها جميعاً لتعلقه بصميم التشريع الديني .

لورفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية وردناها إلى التعاليم الشرعية بطل استنباط المعاني العقلية التي تستنبطها من الأصول الشرعية فلا يمكن أن يقاس فعل على فعل أو قول على قول فلا يمكن أن يقال « لم » و « لأنه » إذ لا تعليل للذوات ولا صفات للأفعال التي هي عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ويقاس عليها أمر متنازع فيه وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث إثباتها ورد الأحكام الدينية من حيث قبولها^(٢) .

هذا رأى مفهم للمخيم من حيث إنه يزول الأرض تحت قدميه ومن ثم فإن كثيراً من أشياع الأشاعرة قد خالفوهم فتابع صاحب المواقف المعتزلة في أكثر قديم إذ يقول : يقال الحسن والقبح لمعان ثلاثة :

الأول : صفة الكمال والنقص ، يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع أن مدركه العقل (مع أن الأشاعرة يخالفون في ذلك) .

الثاني : ملازمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضاً عقلي .

(١) ألفي جزء ٦ ص ١١٥ - ١٢٢ .

(٢) الشيرازي : نهاية الإجمال ص ٣٧٤ .

الثالث : تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي^(١).

كذلك يخالف ابن تيمية الأشاعرة إذ يقول : إن العقل قد يعلم به حسن كثير من الأفعال وقيحها في حق الله تعالى وحق عباده وهذا مع أنه قول المعتزلة فهو قول الكرامية وجمهور الحنفية وقول أبي بكر الأزهري المالكي وأبي الحسن التميمي وأبي الخطاب الكلوازي من الحنابلة ، وذكر أبو خطاب أنه قول أكثر أهل العلم . . . وقد تنازع الأئمة في الأعيان قبل ورود السمع ، قالت الحنفية وكثير من الشافعية والحنابلة إنها على الإباحة ، وقالت طائفة إنها على الحظر مع أن خلقاً يقولون إن القولين لا يصحان إلا على أن العقل يحسن ويقبح ، فن قال إنه لا يعرف بالعقل حكم امتنع أن يصفها قبل الشرع بشيء كما قاله الأشعري وأبو الحسن الجرجري والصيرفي وابن عقيل^(٢).

على أن هذا لا يعني أن المعتزلة لم يصادفوا إشكالات خطيرة في موقفهم ، بل إن القول بالحسن والتبج العقليين يلاقى اعتراضات فلسفية ودينية معاً ، ذلك أنه إذا كانت الأفعال الخلقية تحسن أو تقيح لذاتها فذلك يعني أن الأحكام الخلقية مطلقة ، كيف وقد يحسن القتل أحياناً كما في القصاص ، كما قد يقيح الصدق إذا كان مؤدياً بالضرورة إلى ضرر يوقى على النفع ؟ ذلك هو الجانب الفلسفي من المشكلة وقد كان أهم ما وجه من انتقاد إلى صورية الأحكام الخلقية عند كانت .

أما الجانب الديني فإن المعتزلة كسائر المسلمين يسلمون بنسخ الشرائع وذلك يعني إمكان تغيير الأحكام ونسبية القيم ، وقد عبر الشهرستاني عن ذلك بقوله : لو كان الحسن والقبح والحلال والحرام والوجوب والتنب والإباحة والحظر والكراهة والطهارة والتنجاسة ولجعة إلى صفات ذاتية للأعيان أو الأفعال

(١) الإيجي : للموقف ص ٣٢٠ .

(٢) ابن تيمية وتلميذه الحافظ النجدي : المتقن من منهاج الاحتفال ص ٤٦ .

لما تصور أن يرد شرع بتحسين شيء وآخر بتقييده ولا تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر بإباحة وحرام بحلال وتغير بوجوب ؛ ولا اختلفت الأحكام بالنسبة إلى الأوقات تحريماً وتحليلاً أليس الحكم في نكاح الأخت للأب والأُم في شرع نبينا آدم عليه السلام بخلاف الحكم في الجمع بين الأختين المتباعدتين في شرع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، كيف حل ذلك على اتحاد اللحمه وحرم ذلك على تباعد اللحمه (١) ؟

ويرد المعتزلة على ذلك مفرقين بين أحكام خلقية تعرف بالعقل وبين تعاليم شرعية تلازم بالسمع أما العقليات فلأنها لا تختلف في ذوى العقول لأن الوجه المقتضى لإيجابها لا يتخصص ولا الوجه المعارض المقتضى لسقوطها وانقطاعها ، فلا يرد شرع بكفر المنعم أو إباحة الظلم ، ومن ثم فإن العلم بها ضرورى لا يجوز التشكك فيه ، أما الشرعيات فيجوز فيها الاختلاف لأنها مبنية على المصالح التى لا طريق لها فى العقل وإنما يرجع إلى الدليل الصادر عن علام الغيوب فلا يمتنع لذلك أن تختلف حال المكلفين أو تختلف حال المكلف الواحد فى وقتين ومن ثم يجوز ورود النسخ فيه (٢) .

وإذا كانت الواجبات العقلية تجب لذاتها فإن الواجبات الشرعية إنما تجب لكونها مصلحة وطفلاً ولا يوجب الشرع حسن شيء ولا قبحه وإنما يكشف عن حال القفل عن طريق الدلالة ومن ثم يقوى دليل الشرع أداة العقل ، من ذلك مثلاً قوله تعالى : « ويا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تغفوا فى الأرض مفلسين » (٣) فهى الله أولاً عن عين التببيع الذى كانوا عليه من قصص المكيال والميزان ثم أتبع الأمر بالإيفاء لحسنه فى العقول وما فى الإقصاص من ظلم قبيح (٤) . على أن دلالة السمع لا تتفق تماماً مع ما يستنبطه العقل من تحسين

(١) الشهادة : نهاية الإلهام ص ٣٩ .

(٢) للنبي : ج ٦ ص ٥٢ و ج ١٣ ص ٣٠١ .

(٣) سورة هود : آية ٨٥ .

(٤) التفسير : الكشاف ج ١ ص ٤٥١ .

وتقبيح ، ومن ثم فقد وجب أن يدل السمع على وجه كون الفعل لطفاً أو مصلحة فإذا كان استغفار الابن لأبيه حسناً في العقول فإن إبراهيم قد نهي عن ذلك بعد أن تبين له أن أباه عدو لله .

على أنه لا يرد شرع بما هو متناقض تماماً لما في العقول ، لأن الشرائع كلها مرتبة على العقل ودالة عليه فضلاً عن أن التكليف يستوجب كماله ، ومن ثم تتغير الشرائع لأن العقل يدل على أن التكليف يتبع كون الفعل مصلحة وينسخ الأمر الشرعى ما دام استمراره يشتمل على مفسدة .

غير أن العقليات بدورها ليست أحكاماً مطلقة ، ذلك أنه ما من شيء من الأفعال يمكن أى يستمر على حال واحدة في جميع الوقائع والأحوال ، ومن ثم فقد يحسن كذب بعينه كما قد يقبح صدق بعينه ، فالمعتزلة مع قولهم بلبائية الحسن والقبح في الأفعال الخلقية لا يذهبون إلى أنها أحكام مطلقة ، إنهم يخالفون ما ذهب إليه كانط من صورية الأوامر الخلقية وعدم استنادها إلى شرط ، إن ما يستمر على حد واحد من الأفعال هو ما يتعلق بأفعال القلوب فحسب دون أفعال الجوارح ، فإن معرفة الله لا تكون إلا حسنة دائماً وكذلك معرفة وجوب الواجبات العقلية وتوطئ النفس على القيام بها على جهة الجملة دون تعيين أو تفصيل ، أما أفعال الجوارح فلأنها قد تتغير جهاتها فتكون بمنزلة تغير الأفعال ذاتها .

فقد يتغير السبب فيكون فلان مثلاً لان عن سببين متغايرين فيقتضى ذلك تغاير الفعلين لأن الدلالة قد دلت على استحالة وقوع مسبب واحد عن سببين ، فإن القتل ظلماً لا يماثل القتل حداً وقصاصاً ، كما لا يماثل إيلام الولد لولده تأديباً مع إيلام زيد لعمرودون استحقاق .

وقد يتغير الفعل لتغاير الوقتين فيحسن ما كان قبيحاً أو يقبح ما كان حسناً ، ذلك أن الفعل يستحيل وجوده إلا في وقت مخصوص ، فالمرجود إذاً الوقت الثاني المتأخر للوقت الأول إذا تغايرت الظروف والملابسات يجب أن يكون

غير الموجد في الوقت الأول فالتناء على الله يجب مرة ولا يجب أخرى كما تحرم قراءة القرآن في حال دون حال .

وقد يتغاير الفعل بتغاير المخلين فيكون الفعل في المخل الأول غيره في المخل الثاني ، كذلك قد يختلف الفعل لتغاير القدرتين أو لتغاير القادرين ، فالسجود الذي يقع لله ليس كالسجود الذي يقع للشيطان وإن تماثل في الشكل والصورة ، وحقوق العباد يجب فيها الرد والعطية ولكن ذلك لا يجب على المفلس في وقت ما ، وليست لذة الجماع في الزوجة وفي الزنا واحدة كما يذكر الباقلاني إلزاماً لرأى المعتزلة^(١) لأن صورة الحسن والقبح وإن كانت واحدة فإن الاستمتاع بحسن إن تقدم العقد على شرائط ولولا ذلك لقيح ، كما أن تقدم الإباحة من صاحب الطعام يقتضى أن يكون تناول حسناً ولولا تقدمه لقيح ، فلكذلك البناء الواحد يصح أن يبنى على طريق التقوى وعلى طريق الفسار ولا يخرج البناء أن يكون بناء واحداً .

وهكذا فإن تقدير اختلاف المخل والوقت والملة والقدرة والقادر يدل على تغاير الفعلين وتباين الحكمين واختلاف الصفتين . لأن الدلالة قد دلت على أن العين للوحدة من الأفعال لا يصح أن تختلف على أى وجه من الوجوه فإن اختلفت فمن حق المختلفين أن يكونا غيرين^(٢) والعقل وحده هو الذي يكشف عن وجوه الحسن والقبح في كل فعل معين ومن ثم ينبغي النظر والتأمل لاستنباط مواضع الحسن أو القبح في الأفعال .

هذه فلسفة عقلية التزمت فكرة الضرورة والكلية في الأحكام الخلقية ومع ذلك لم تسرف في الصورية الخالصة من كل مادة إصراف كانط في أمره المطلق، ومن ثم لم تبعد عن خبرات الحياة ولم تقطع صلتها بالواقع ، أما إنها التزمت الضرورة والكلية فذلك لأن الأحكام الخلقية في الفلسفة المعتزلية أولية غير مستقاة من التجربة إذ لا شيء من الحسنات أو المقتبحات

(١) الباقلاني : الإصناف ص ٤٣٢ .

(٢) المحلى : ج ١٦ التشريعات ص ٥٧ .

إلا أنه أصل ضرورى ، ولما أنها لم تعرف فى الصورية اللازمة عن الاتجاه العقلى المحض فلذلك لأنها قلرت خلافاً للملابسات والأحوال ، وقد كان الموقف المعتزلى بذلك أقرب إلى رأى أرسطو فى الفضيلة حين جعل الوسط العدل مرئياً يراعى فيه « من ، وأين ، متى ، وكيف ، ولم »^(١) من رأى كأنه المرفع على الخبرة والطبيعة البشرية ، وباختصار لقد استطاع المعتزلة أن يوفقوا بين كلية القانون الخلقى وضرورته من ناحية ، وبين جزئية الوقائع وتغير الأحوال من ناحية أخرى .

على أن للمشكاة جانباً آخر لم يحل بعد ، كيف يكون الحسن صفة ذاتية للفعل الحسن وليس هو من مفهومه ولا يلزم عن تحليله ؟ ففهوم الصديق أنه إخبار عن أمر على ما هو عليه فلا يدخل الحسن فى حقيقته ولا يلزم بالبدهة عن تصوره ، ومن ثم كان اعتراض الشهرستانى أن الإنسان التام القطرة ولكنه لم يتخلق بأخلاق قوم ولا تعلم من معلم لا بد أن يتوقف إن قيل له إن الكلب قبيح ولكنه لا يتوقف إن قيل له إن الاثنين أكثر من الواحد^(٢) .

كيف يكون الحسن صفة ذاتية للفعل الحسن مع أن تغير الظروف والأحوال قد تقضى أن يكون نفس الفعل قبيحاً كأن يكون الصديق قبيحاً دون أن يتطوى ذلك على تناقض ؟ كيف يكون الحسن والقبح ذاتيين للأفعال ثم تختلف الأحكام مع أن ما بالذات لا يزول ؟

إنه إذا كان الفعل قد يحسن مرة وقد يقبح مرة أخرى فإنه يستحيل أن يكون الحسن جنساً لكل الأفعال الحسنة ولا القبح جنساً لكل الأفعال القبيحة ، ولو حسن الفعل أو قبح لحسنه لوجب أن يقبح كل ضرر وألم ، ولكن نفس الضرر الذى يقع ظلماً إن كان غير مستحق كان يصح أن يقع عدلاً أو كان مستحقاً أو لوقارته تقع يوفى عليه كالقتل قصاص .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩٠ .

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٣٧١ و ٣٧٢ .

ولا تحسن الأفعال أو تقيح لعينها إذ أن الحسن أو القبح ليس « فصلاً » للمحسنات أو القبايح من حيث إن هذه قد تختلف فيما بينها ، فالكلام قد يقيح لأنه عبث أو لأنه نهى عن حسن أو لأنه إباحة القبيح أو حظر الحسن أو لإيجاب ما ليس بواجب أو ترغيب في قبيح أو تزيين له أو وعد بالثواب على ما لا يستحق به الثواب أو توعده بالعقاب على ما لا يستحق به العقاب أو أمر بما لا يطاق ^(١) ثم قد يحسن الكلام متى حصل على وجه يفيد النفع أو دفع ضرر ومتى انتفت عنه وجوب القبح كما يحسن الصدق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهكذا القول في سائر الأفعال ؛ إنها إن حسنت أو قبحت لذاتها فليس الغرض لعينها أو بما هي كذلك ولا الحسن كل صدق ولقبح كل كذب ولكنها تحسن أو تقبح لما يلزم عن ذاتها من صفات تتعلق بها ، فتي كان الكلب لا نفع فيه أو يؤدي إلى ضرر أو لا يدفع ضرراً فإنه يقيح ولكنه لا يقيح من حيث إنه مجرد إخبار عن أمر على خلاف ما هو عليه ^(٢) .

فالحسن والقبح صفتان ذاتيتان من حيث إنهما متعلقان بما يلزم عن الأفعال تعلقاً ضرورياً دون أن تكون جزءاً من مفهوم الفعل اللازم عن تصوره ومن ثم أمكن أن يقيح الصدق أو أن يحسن الكذب ، ولولا ذلك لاستحال وجود عين الصدق حين يقيح وعين الكذب حين يحسن وفي ذلك تنافض .

غير أن أبا علي الجبائي استجاز القول بأن الجهل بالله يقيح لعينه لأنه استحالة عنده وجود هذا الجهل إلا قبيحاً فأجراه مجرى صفات النفس بهذا المعنى فلذلك فارق حال الجهل بالله حال سائر المقيحات . غير أن القاضي عبد الجبار عارضه في ذلك لأنه لو قبح الجهل بالله لعينه لوجب في كل جهل بالله أن يكون مثلاً لمشاركته في كونه قبيحاً بعينه ^(٣) .

(١) القاضي عبد الجبار : المعنى جزء ٦ ص ٦١ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٧ .

(٣) القاضي عبد الجبار : المعنى جزء ٦ ص ٧٩ .

هل يحسن الفعل أو يقيح للإرادة ؟

ولكن إذا كانت أحوال الفاعل لا تؤثر في حسن الفعل أو قبحه من حيث إن الفعل لا يحسن لمجرد كونه أمراً من إله حكيم ولا يقيح لمجرد كونه نهياً منه فهل لا مدخل للإرادة وهي من أحوال الفاعل في حسن الفعل أو قبحه ؟

بميز المعتزلة بين نوعين من الإرادة : إرادة تسبق الفعل وهي لا تؤثر فيه ألبتة ، لأنه قد تصرفه الصوارف عن تنفيذ إرادته ، وإرادة تقترن بأول الفعل وتؤثر في وجوده .

أما الإرادة التي تسبق المراد فهي غير مؤثرة في حسن الفعل أو قبحه لأنه إذا صرفها الموانع عن مرادها فكيف يحكم بحسنه أو قبحه ولا مراد لها .

أما الإرادة الملازمة للمراد وهي القصد فقد اختلف للمعتزلة في الحكم عليها ، فذهب أبو هذيل العلاف وأبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي وأبو إسحق بن عباس والجبائين إلى أن القصد ملخل في حسن الفعل أو قبحه ، ذلك أن العازم على الفعل كالقلم عليه ، فإذا عزم الإنسان على قتل إنسان آخر ولكنه لم يقتله بالفعل بأن منعه موانع عن هذا الفعل فهو آثم ، ولما إذا عزم الإنسان على أن يفعل في إنسان شراً ولكن الفعل أنتج غير ما عزم عليه هل يكون مستولاً باعتبار عزمه أو باعتبار نتيجة فعله الذي وقع منه^(١) ؟ ليس من رأى واضح للمعتزلة في ذلك ، من حيث إنهم لا يذهبون مذهب كانتط في تقييم الفعل حسب الإرادة أو النية دون اعتبار لنتائج الفعل .

والذين عارضوا أن يكون للإرادة مدخل في حسن الفعل أو قبحه ذهبوا إلى أن أحوال الفاعل غير مؤثرة في كون الفعل حسناً أو قبيحاً ، فالضرر إن وقع من السامى أو النائم أو الطفل أو المجنون قبيح وإن كانت أحوال الفاعل مؤثرة هنا في عدم استحقاق المدح أو الذم ، إنه لو حسن الفعل أو قبح للإرادة لوجب متى انتفت الإرادة أن لا يحسن أو يقبح ، ولحسن ما كان قبيحاً وقبح ما كان حسناً^(١) ولو قبح الفعل بالإرادة لكان الفاعل إذا اضطر إلى فعل القبيح وأكره عليه ألا يكون الفعل في حد ذاته قبيحاً^(٢) .

ولو حسن الفعل بالإرادة لحسن من الخوارج قتل المسلمين وأخذ أموالهم من حيث اعتقادهم أن ذلك ليس بظلم وأنه يحسن قتل مخالفينهم لأنهم على الكفر .

وهكذا استبعد القاضي عبد الجبار عامل الإرادة في حسن الفعل أو قبحه معتقداً أن ذلك قد يقضى على موضوعية الحكم الخلقى وتصبح الأحكام ذاتية تتفاوت حسب أحوال الفاعل وإرادته .

غير أنه لم ينكر عامل الإرادة تماماً فإنه يسلم بأن الإرادة تؤثر على الفعل على بعض الوجوه كفتح الصدق لسوء النية أو الإرادة ، ومن ثم فإنه وجب النظر في الإرادة المصاحبة للفعل فإن قارن للفعل ما يوجب حسنه^(٣) ، فلا يحسن الفعل إلا إذا انتفت عنه جميع وجوه القبح ومنها الإرادة السيئة .

ومن ناحية أخرى فإنه يتابع شيخه أبا هاشم في أن هناك من الأفعال ما تؤثر فيها الإرادة كالأنخاب والأولم والشرعيات .

وإذا كان الخير يقبح لو كان صلحاً لقبح الإرادة فإن السجود يصير عبادة لله بالإرادة وكذلك الأمر في الشرعيات جميعاً من حيث لا بد فيها من

(١) المتن : جزء ٦ ص ٨١ .

(٢) المتن : جزء ١٣ ص ٣٠٩ .

(٣) المتن : جزء ٦ ص ٢٨ .

إرادة ، وقد دلت الدلالة على أن الصلاة تحتاج إلى نية ليفصل بها بينها وبين سائر ما فارقتها وتحتاج إلى أن نريد بها الطاعة والقربى وأن نفعها على وجه العبادة^(١) .

والتواب يراد به التعميم والتبجيل فلا بد من إحداثه على هذا الوجه حتى لا يكون تفضلاً وإحساناً ، والإحسان يراد به النفع للغير فإن أريد به المن خرج إلى أن يصبح أذى .

غير أن هناك من الأفعال ما لا تعلق للإرادة بحسنها أو قبحها كالجهل لا يكون إلا قبيحاً وخاصة الجهل بالله والعلم لا يكون إلا حسناً والنفع المحض^(٢) .

ومهما يكن من اختلاف المعتزلة حول دور الإرادة في تقييم الفعل فإنهم لم يتخلوا موقف المذهب الغائي في الأخلاق الذي يحكم على الأفعال وفقاً لنتائجها فحسب ، كما أنهم لم يسرفوا إسراف كانط في تعليق الحكم الخلقى على الإرادة متجاهلاً أثر نتائج الفعل ، فهم قد اعترفوا بأن الإرادة منخللاً في حسن الفعل أو قبحه ولكن بقدر حتى لا يبتعد الحكم عن الموضوعية ، وهم لم ينكروا مطلقاً أثر الإرادة في الشرعيات من حيث إن الأعمال بالنيات ومن حيث إن معظم الفروض الدينية يشترط النية في أدائها وصحتها .

في أن المعرفة وحدها لا تكفى للإقدام على الفعل الحسن

لا ذاتية بين المعرفة وبين التفضيلة

المعرفة شرط لازم لإيثار الفعل أو الانصراف عنه من حيث إن الجهل بقبح الفعل القبيح قد يكون داعياً إلى إيثاره على الفعل الحسن ، ومن ثم فإن فقد العلم يعد عذراً إذا كان الإنسان غير متمكن من أن يعلم ،

(١) المنى : ج ٦ (الإرادة) ص ٩٩ .

(٢) للرجع السابق ص ٩٤-٩٥ .

ومن ثم فإن المقدم على المعصية مع العلم بحالها أعظم جرماً وأزيد عقوبة منه إذا أقدم عليها مع فقد العلم بها ، على أنه إذا كان المكلف متمكناً من المعرفة فإن فعل القبيح عن جهل لا يجعله أقل استحقاقاً للعقوبة من عقاب المقدم على القبيح مع المعرفة، ذلك أنه جمع إلى القبيح الجهل بقبحه فصار فاعلاً لمعصيتين : إحداهما نفس القبيح والأخرى الجهل بقبحها^(١)، ومن ثم كانت المعرفة واجبة على المكلف من حيث إنها شرط أداء الفعل الحسن^(٢)، وكما أنه لا يصح أن يقدم المسافر على قطع الطريق عن جهل حتى لا يضل ويتعرض للهلاك فكنالك حال المكلف يلزمه النظر والمعرفة .

ولكن هل المعرفة هي الشرط الوحيد لأداء الفعل الحسن ؟ ذهب المعتزلة جميعاً ما عدا الجاحظ إلى أن المعرفة وإن كانت من دواعي الفعل فلها ليست ملجئة إليه ، ومن ثم فإن الجاحظ أوجب على الإنسان النظر دون المعرفة لأن المعارف تقع بالطبع إذا اجتمعت للقدرة إليها ، فإن من يرى السبع ويعرفه مفترساً فإنه مكلفاً إلى الحرب^(٣) .

ورأى الجاحظ مماثل لرأى سقراط حين وحد بين العلم والفضيلة كما جعل الرذيلة لازمة عن الجهل^(٤) .

غير أن المعتزلة يرون أن لو كانت المعرفة ملجئة إلى الفعل فإن هذا يفقد المكلف حرية الاختيار ، وأفعال المكلف في العادة لا تقع إلا من جهة التقادر وعلى طريقة الاختيار من العقلاء^(٥)، وإذا كانت المعرفة جملة تم بداهة وضرورة وكانت هذه بدورها ملجئة إلى الفعل فكيف يتم النظر والتدبر ومن ثم كيف يستحق الملح أو الذم على الفعل ؟

(١) المتن : جزء ١٢ (النظر والمعارف) ص ٣١٤ .

(٢) ثمانية بين الأندلس : وحدة بين المعتزلة التي لا يحمل المعرفة واجبة على المكلف - انظر مقالات الإسلاميين ج ١ - ص ٢٩١ .

(٣) المتن : ج ١٢ (النظر والمعارف) ص ٣١٦ - ٣١٧ .

(٤) الدكتور التشار : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ص ٢٤٦ .

(٥) المتن : ج ١٢ ص ٣٦ .

وليست أفعال المكلف كحال الحارث من الأسد فضلاً عن أن هربه هنا يقع بانتخابه من حيث إنه يختار طريقاً بين عدة طرق لو عرضت له^(١)، فالمكلف قد يعلم أن في ترك الصلاة عقاباً وفي فعلها استحقاق الثواب وهو مع ذلك ليس مكراً إلى أن يفعلها وإنما قد تصرفه الصوارف عنها^(٢).

ولا يرجع إشار الحسن على الصبيح إلى الإرادة ، لأن الإرادة إنما تتبع المراد ، فما تدعو إليه الإرادة يدعو إليه المراد وما تصرف عنه الكراهة يصرف عنها المكروه ، فلا فصل بين أن يقال إنها تدعو إلى المراد أو أن المراد يدعو إليها^(٣) ، ويعنى للمعتزلة بذلك أن المراد يرتبط بالإرادة ولا يلحقها فلا تقع الإرادة أولاً ثم يقع المراد .

كذلك لا يقع إشار الحسن على الصبيح إلى القدرة لأن القدرة تؤثر في إيجاد الفعل لا في اختياره فقد يفعل المكلف الفعل وقد لا يفعله مع وجود القدرة . ويميز المعتزلة بين حال المكلف فيما يفعله وحاله فيما ينبغي أن يفعله ، وتلك تفرقة دقيقة لازمة في الفلسفة الخلقية التي تميز بين الواقعية والمعارية أو بين ما هو كائن وما يجب أن يكون .

أما فيما يفعله المكلف في الواقع فإنه بعد المعرفة قد تدعوه الخواطر إلى الفعل ، خاطر الطاعة من الله وخاطر المعصية من الشيطان ، وإن كان فيما ينقله الخصوم عن النظام قوله : إن خاطري الطاعة والمعصية في قلب العاقل من الله ولكن الله دعاه بخاطر المعصية إلى المعصية لا ليفعلها ولكن ليَم له الاختيار بين الخاطرين^(٤) .

على أنه ليس فيما لدينا من مصادر ما يوضح فكرة الخواطر لدى المعتزلة فضلاً عن أنها بدورها ليست هي المؤدية إلى الفعل وإن كانت من دواعي التي لا تؤثر في حرية الاختيار .

(١) المرجع السابق ص ٣١٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٥ .

(٣) للنبي : ٦ (الصالح والتجوير) ص ٣ .

(٤) الخياط : الاختصار ص ٣٦ - ٣٧ وبالغزالي : أسبغ اللين ص ٣٧ .

ومن ناحية أخرى فإن للمعتزلة تحليلاً أدق لفكرة الدواعي والصوراف التي تجتمع إلى المعرفة فيؤديا معاً إلى الفعل أو الانصراف عنه ، وقد أضافوا إلى المعرفة عامل الشعور بالحاجة إلى الفعل أو الغنى عنه ، ذلك أن الإنسان وإن لزمه النظر والمعرفة فإنه تجوز عليه الحاجة ، ومن ثم فإن الفاعل لو علم قبح الفعل ولكنه جهل غناه عنه لصح أن يفعله ومن ثم فيجب جعلهما جميعاً علة لأن كل واحد منهما لو انفرد لم يحصل الفعل فإذا اجتمعا حصل .

إن الإنسان يجوز النفع والضرر عليه ومن ثم كان محتاجاً ، فإن علم في شيء أنه يتنفع به فإن ذلك يدفعه إلى الفعل بعد علمه بخلوه من ضرر يوقى على النفع ، ذلك أن العلم بالفعل وأحواله لا يفعله إلا الحاجة أو داع ، لأن ما يوجب حصول الفعل هو قوة دواعيه ولو لم يكن للداعي فعل الفعل لم تؤثر قوته هذا التأثير ، ولذلك عند تكافؤ الدواعي قد تكف عن كلا الفعلين ، ولذلك قوى الله تعالى دواعي المكلف إلى الفعل الحسن وإلى الفرائض والترغيب في الثواب والتخويف من العقاب ، وإذا كان بعض المكلفين لا يختارون الحسن مع علمهم به وقوة الدواعي من إيمانهم بثواب الله ، فذلك لأن هناك دواعي أخرى تعارضها من شهوة عاجلة إلى ما شاكلها ، ولكن حال انفراد الدواعي إلى الفعل الحسن مع العلم بحسنه فإنه يختاره لا محالة ، كذلك يجب أن لا يفعل الفعل إذا دعاه الداعي إلى أن لا يفعله وانفرد عن غيره من الدواعي المعارضة ، فإن من علم قبح القبيح وأنه مستغن عنه فإن داعيه إلى أن لا يفعله قد انفرد عن عارض فلا داعي له إلى الفعل على وجه^(١) .

ولكن وجه حاجة الإنسان إلى الفعل ليست ملجئة إليه لأن أحكام الدواعي وما يتصل بها إنما تقف عند حد الاختيار .
وفصل المعتزلة القول في معنى الغنى والاحتياج وما يتصل بهما من

(١) الغنى : جزء ٦ (التبديل والتجويد) ص ١٨٥ - ١٩٠ .

منافع ومضار وما يتبعهما من سرور أو غم وما يلزم عنهما من لذات أو آلام وشهوة أو نفور^(١) .

ولكن القاضي عبد الجبار لا يكتفى بما ذهب إليه سائر المعتزلة من أن الداعي إلى الفعل العلم بالحاجة ولكنه يضيف شرط العلم بالحاجة ، فلا يكتفى أن يكون المرء غنياً عن الفعل وعالمًا بقبحه ولكن المؤثر في ذلك هو علمه واعتقاده بالغنى عنه ، إنه لو اعتقد الحاجة إلى فعل القبيح مع علمه بقبحه مع استغنائه عنه فإنه لا يمتنع عن فعله كأهل الهند الذين يستحسنون قتل أنفسهم لاعتقادهم أن ذلك يحسن وفيه نفع في الآجل ، فالداعي إلى الفعل هو ما عليه الفاعل من أحوال كالاعتقاد أو الظن بالحاجة إليه مع استغنائه في الحقيقة عنه^(٢) .

ومن نافلة القول أن المعتزلة أقرب إلى الحق من سقراط في شرح وتحليل طبيعة النفس البشرية والبرواعت إلى الفعل .

فلذا كانت المعرفة وحدها لا تكفي لتدعو إلى الفعل من حيث حاجة الناس إلى ما ينتفع به فإن الأمر بالنسبة لله يختلف ، إنه تعالى قادر على جنس جميع المقدورات ، فإنه تعالى قادر على فعل القبيح مخلي بيته وبيته ، إذ لا يصح أن يقال إنه لم يجتره لأنه غير ممكن منه لما نفع خارجي^(٣) ، والله تعالى عالم بقبيح القبائح كلها علماً مطلقاً ، ثم إنه تعالى غني عن فعلها من حيث إنه لا يدعو إلى الفعل نفع أو ضرر عائد إليه وإنما تستحيل عليه الحاجة لمطلق كاله ولاستغنائه عن كل شيء ، ومن ثم فإنه تعالى لا يختار القبيح ألبتة^(٤) يقول الرازي في شرح رأى المعتزلة : الله عالم بقبيح القبيح وعلم بكونه غنياً عنه وكل من كان كذلك امتنع أن يكون فاعلاً للقبيح ، وقضية المعتزلة مبنية على ثلاث مقدمات :

(١) المفني : جزء ٤ (الله لا تجوز عليه الحاجة) .

(٢) المفني : جزء ٦ (التعليل والتجويز) ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٣) استدراك : قول النظم بعدم قدرة الله على فعل القبيح لا يفي عجزه عنه .

(٤) المفني : جزء ٦ .

(١) إنما تقبح القبائح لوجوه عائدة إليها .

(٢) أنه تعالى متره عن جميع الحاجات .

(٣) أنه تعالى عالم بجميع المعلومات .

فإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاثة فإنه يستحيل أن يفعل القبيح^(١) . ذلك تحليل رائع سبق به المعتزلة ما ذهب إليه كانط بعد ذلك من وصف الإرادة الإنسانية بالقصور عن تحقيق القانون الخلقى وأن الله وحده الذى تتحقق فيه الذاتية المطلقة بين الإرادة الإلهية وبين القانون الخلقى^(٢) ، ولكن كانط لم يفصل القول فى بيان صلة ذلك بالعناية الإلهية ، وذلك ما أفصح عنه المعتزلة فيما سبقت الإشارة إليه من اللطف والحكمة .

ومن الغريب أن يتقد الأشاعرة هذه الفكرة الرائعة التى تجمع بين السمو الخلقى والقداسة الروحية اللازمتين لله ، ليس فحسب لمعارضتهم القول بالحسن والقبح الذاتيين وإنما لظنهم أن ذلك يلزم عنه أن تكون أفعال الله صادرة عنه على سبيل الإجلاء^(٣) ، ذلك أن الأشاعرة يتصورون الحرية بمعنى المشيئة المطلقة دون مرجع أو بالأحرى حرية اللامبالاة أو عدم الاكتراث إزاء فعلين بينما لا تقتضى الحرية إلا عدم الإكراه بفعل عوامل خارجية ولا كان الله مبرأ عن النقص ولا تجوز عليه الحاجة فإن القوانين الخلقية أو ذاتية الحسن والقبح فى الأفعال ليست خارجة عن إرادته ، إن الواحد منا وإن كان محتاجاً لجواز النفع والضرر عليه؛ فقد يصح أن يستغنى عن شيء معين ويكون المعلوم من حال هذا الشيء قبحه والاستغناء عنه ومن ثم فإنه لا يختاره^(٤) ، فلا وجه للقول بالإجلاء أو الإكراه فى ذلك . ولكن إذا كان تحليل الطبيعة البشرية يقتضى القول بحاجة الإنسان

(١) الرانزى : الأريبيين فى أصول الدين ص ٢٥١ .

(٢) Kant : Critique of Practical Reason P. 345

(٣) الرانزى : الأريبيين فى أصول الدين ص ٢٤٩ .

(٤) المنفى : جزء ٦ ص ١٨٥ (التحليل والتجوير) .

ومن ثم فإنه قد يفعل ما يعرفه قبيحاً لظنه الحاجة إليه ، فما الذى ينبغي عليه أن يفعله ؟

إن الموقف الخلقى يقتضى سعى الإنسان ودأبه لتحقيق ما علمه حسناً مرتفعاً بذلك على عوارض الشهوة والمنفعة .

أما الآذات فليست غاية لأن الآذات قد تقبح لحصول ضرر يوقى عليها ولكونها مفسدة وقد تقبح لكونها غير مستحقة ، هذا إلى أن الفعل الحسن ليس دائماً هو الملائم ولا القبيح هو المنافر من حيث قد تحسن الآلام والأضرار ، فلا يجوز أن تكون العلة التى لها لا يختار الواحد منا القبيح لما يلحقه من فعله من ضرر ، لأنه لو افترض استواء حالى الصدق والكذب فى المنافع والمضار فإنه لا شك يؤثر الصدق هذا إلى أنه لو اعتقد أنه لا ضرر عليه فى الكذب ولا تقع له وعلم قبحه فإنه لا يختاره .

بل ليس المؤثر فى اختيار الحسن حصول النفع مع اقترانه بالحسن أو الانصراف عن القبيح لقبحه فضلاً عن ضرره لأن الفاعل قد يفعل الفعل لحسنه دون أن يفتن بالنفع له ، إنه لو انفرد به عن النفع لوجب أن يختاره أيضاً لأن كل فعلين تساويا فى أمر يدعو إلى فعلهما ، ثم حصل فى أحدهما أمر بأن دعاه إلى إثاره عليه فذلك الأمر لو انفرد دعا إلى فعله أيضاً ، يقول أبو على الجبائى : وجدت الرجل فى الشاهد قد يرشد الضال لحسنه ولنفع الغير أو دفع الضرر حسبة من غير أن يكون له فيه نفع ولا ضرر ، ذلك أنه قد عرض فعله من سائر الدواعى التى تدعو إلى الأفعال نحو أن يقتضى أن له ثواباً فى ذلك أو عليه فى تركه عقاباً ، لأنه قد يفعله من لا يعلم ذلك ولا يؤمن بالمعاد فضلاً عن أنه لا يتظر ولا يرجو على الإرشاد شكوراً ، إذ قد يفعل بمن لا يرجو أن يلقاه أبداً ، بل قد يفعله بمن لا يعرف موضع هذه التهمة حتى يشكره عليها نحو الأطفال

والمجانين ، ولا يتوقع إن لم يفعل ذلك ذمًّا لأن أحداً لا يعرف حاله ، ثم إن ذلك قد لا يخطر له على بال ، ولا يقال إن في قلب المرشد رقة عليه فيغتم بضلاله عن الطريق وبما يلحقه من الضرر فيفعل الإرشاد لدفع الضرر عن نفسه ولأنه يسر بنفعه لأنه قد يفعل الإرشاد من لا يخطر على باله أيرق قلبه أم يغلظ ، أيسر لذلك أم يغتم ^(١) هكذا يستبعد المعتزلة مبدأي اللذة والمنفعة كفايتين للسلوك من حيث استحالة اقترانهما بما يقتضيه الموقف الأخلاقي من اتباع الحسن لذاته ، ومرة أخرى يكون للمعتزلة فضل سبق على كائناً في التمييز بين الفعل القاضل بمقتضى الواجب وبين الفعل القاضل المطابق الواجب من حيث أن ليس المؤثر لاختيار الحسن حصول النفع مع اقترانه بالحسن وإنما يكون لاختيار خالصاً من كل نفع أو شكر لكي يكون فاضلاً ^(٢) إنما نطمعكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكوراً ^(٣) .

والحكم السطحي على الأديان أن المتدين يفعل الخير طلباً للثواب الله واجتناباً لعقابه ، ولكن المعتزلة ينهون إلى غير ذلك ، فلا يجب أن يؤثر الإنسان الحسن طلباً للثواب أو يتجنب القبيح خوفاً من العقاب لأن الفعل الحسن قد يجب على من لا يؤمن بهما وقد يفعله من لا يقر بالمعاد ، فالعلم بوجوب الإقدام على الحسن والإقلاع عن القبيح إنما يكون على كل عاقل من دهرى وغيره ^(٤) ، فضلاً عن أن الثواب ليس وجه حسن الفعل بل هو مستحق به ومن ثم لا يحسن التعبد من أجل الثواب لأن الثواب يستحق لكون الفعل حسناً ، وإذا جاز ذلك في ثواب الآخرة وعقابها فإنه في ثواب الدنيا أولى ، ومن ثم فقد ذهب أبو هاشم الجبائي إلى أن تجنب المعصية خوف إقامة الحد لا يستحق بتجنبها الثواب لأنه يلزم المكلف ترك القبيح لقبه لا لحفاة الحد ^(٥) .

(١) المنقح : ج ٦ (التبديل والتجوير) ص ٣٢٤ .

(٢) سورة الإنسان : آية ٩ .

(٣) المنقح : جزء ٦ (التبديل والتجوير) ص ٢٢٧ .

(٤) المنقح : جزء ١٣ (الغلب) ص ٤٤-٤٧ .

ذلك منطوق يتسق مع نظرية المعتزلة في وجوب الواجبات العقلية على الإنسان قبل ورود الشرع وبعثة الرسل من حيث إن هذه الواجبات تجب حينئذ للذات لا طلباً للثواب ولا خوفاً من العقاب ، ومن ثم فإن السمع لا ملخل له في وجه الوجوب وإن قوى الدواعي إلى الفعل وناصر أدلة العقل .

ولا يصح أن يكون ما له ولأجله يؤثر الحسن ولا يختار القبيح هو علمه بأنه يمدح أو يذم لأنه لو اعتقد أن لن يمدح ألبتة أو لن يذم مع علمه بقبح القبيح وبأنه غنى عنه فقد صح أنه يؤثر الحسن ، ولا يمنع هذا من استحفاظه الممدح أو الذم غير أن هذا ليس المؤثر فيما يجب أن يختاره لأن الواحد منا ربما لا يحفل بالممدح والذم ولا يعتد بهما بل ربما لا يخطران له على بال ، ولو كان يفعل الحسن للممدح أو يتجنب القبيح للذم لوجب أن يؤثر القبيح على الحسن إذا كان هذا حاله ، وقد يكون الصديق مباحاً لا يستحق الممدح به وفي الكلب ما يكون صغيراً لا يستحق الذم عليه ، فكان يجب والحال هذه أن يتساويا عنده وأن لا يكون بأن يؤثر الكلب أولى من الصديق^(١) .

هكذا ينتقد المعتزلة الاتجاه الاجتماعي الذي يعلق الاختيار على رضا الجماعة وسخطها وقد لمسوا نقطة جوهرية حين أشاروا إلى ما يلزم عن ذلك من نسبية القيم حال تغير عادات المجتمع فيمدح ما كان يستحق الذم من حيث رضى المجتمع على ما كان يسخط عليه .

ولكن هل يطلب المعتزلة من الإنسان في كل أفعاله أن يفعل الحسن لذاته وأن يتجنب القبيح لذاته ؟ أما القباح فيجب عندهم أن تتجنب للذات ، ولكنه غير واجب على الإنسان أن يفعل كل حسن لذاته ، ذلك أنه لا يستغنى عن الحاجة ولا يقدر على الاستغناء عن كل وجوه النفع ، فإن أكثر أفعال الواحد منا إنما يفعلها لشيء يخصه ولو وجب على الإنسان أن تكون أفعاله كلها حسنة لحسنها لوجب أن يفعل كل ما يقدر عليه من

(١) القافى عبد الجبار : الفتى ج ٦ (التمهيد والتجوير) ص ٢١٧ .

الحسن ولا جاز له أن يختار أفعالاً حسنة للدواعي أخرى غير حسنها ، بل لاستحق على اختياره غيرها من الأفعال الحسنة للزم وفي هذا تكليف ما لا يطلق من حيث تعذر استثناء الإنسان عن وجوه النفع جميعاً .

على أن ذلك لا يعنى أن تكون أفعاله فى حدود حاجاته ما دام قادراً على أن يفعل الحسن لحسنه وإن كان ذلك غير واجب عليه دائماً إلا أن فعله فى ذلك تفضل وإحسان .

تلك فلسفة خلقية ترتفع عن النفعية ولا تتجاهلها ، وتسمو إلى مستوى المثالية ولا تسرف لإسرافها وإنما تقف بينهما وسطاً عدلاً ، وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ^(١) فتعترف بحاجات الإنسان ولكنها تترع به إلى الكمال .

وللمعتزلة فضل السبق إلى التعرف على كثير من الاتجاهات الأخلاقية التى سادت بعدهم ، سبقوا أصحاب الحلمسية العقلية وأفلاطوني كبردج كشاففسبرى وكدوروث إلى القول بالخصائص الذاتية بالحسن والقيح ^(٢) وسبقوا النفعيين من أتباع آدم مميت وبتنام وميل والاجتماعيين من أتباع لينى بريل ولافييت إلى فهم آرائهم وتناجها بدليل نقدهم لها فدلوا على خصوبة وأصاله فى التفكير منقطعة النظير .

(١) سورة البقرة : آية ١٤٣ .

(٢) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ١٥٢ .

الفصل الثالث

مسلمة الأخلاق الأساسية

حرية الإرادة

في تعلم قيام الأخلاق دون التسليم بحرية إرادة الإنسان

لست على استعداد إطلاقاً أن أعرض ذلك البحر الخضم الذي خاضه الباحثون في القضاء والقدر ولم ينهوا فيه إلى قرار ، ذلك أن مشكلة القضاء والقدر هي أعرض مشكلات الدين والفلسفة معاً ، وليس من شأن هذه الرسالة أن تعرض لهذه الآراء ، ليس فحسب لأن ذلك تنوء به رسالة بأكملها وإنما هرباً — وأعترف بذلك — بقدر المستطاع من خوض غمار هذه المعركة التي لم تعرف معارك المتكلمين أعنف منها ولا أكثر منها جلبة ، فضلاً عن أني لا أطمع إطلاقاً ولا أحسبني قادراً على أن أضيف إلى ما قيل من رأي .

ولكن غاية هذه الرسالة أن تتلمس الاتجاهات الأخلاقية في آراء المعتزلة الكلامية ، ومن أهم آرائهم قولهم بحرية إرادة الإنسان ، ومن ثم فلن أحنى بالتعرض إلا بالقدر الذي يعبر عنه هذا الرأي من اتجاه أخلاقي ، ولتزاماً بجانب الجدل وحتى لا يجر في التيار أجد نفسي مضطراً أن أقطع الشوط على مراحل معبراً عن كل مرحلة في مقدمة حتى أخلص من المقدمات إلى النتائج المطلوبة ، هذا وأعتز إن كنت قد أفرطت في الإشارة إلى شخصي .

المقدمة الأولى : في نشأة القول بحرية الإرادة في الإسلام :

بصرف النظر عن كل اختلاف حول مبلغ الأمويين من الإيمان ، فإنهم كانوا في نظر كثير من أهل النسك والزهد مفتعسين غير أهل أن يكونوا في مركز الخلافة الروحية والزمنية على المسلمين ، غير أن هؤلاء من جانبهم كان

لا بد لهم من عقيدة تسند حكمهم إلى جانب القوة ، ولم تكن هذه العقيدة أو الأيديولوجية بمعنى أدق إلا الجبر ، فإما من عقيدة تمسك زمام الأمر وتصرف الناس عن الثورة عليهم وعلى ولائهم مثل عقيدة الجبر ، إن وصلهم إلى الحكم وأعمالهم ليست إلا نتيجة لقدر من الله قد قدر ، بذلك كان يمدحهم شعراؤهم^(١) ويظهرهم قراؤهم .

يذكر صاحب المنية أن مذهب الجبر قد حدث في دولة معاوية وملوك بني مروان وأنه مستند إلى من لا ترضى طريقته ، ويذكر أن فريقاً من الناس قد اشتكوا إلى عبد الله بن عمر : يا أبا عبد الرحمن إن أقولاً يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس ويقولون كان في علم الله فلم نجد بداً ، فغضب ابن عمر قائلاً : سبحان الله العظيم قد كان في علمه أنهم يفعلونها ولم يحملهم علم الله على فعلها^(٢) .

وتذكر المصادر أن عبد الملك بن مروان بعد أن قتل عمر بن سعيد خرج إلى الناس فقيه موافق له ليقول : إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ^(٣) .

ويذكر أن ابن عباس قد كتب إلى قراء مجبرة الشام يلعبهم لمظاهرهم العاصين ولكونهم أعوان الظالمين الذين يحملون إجرامهم على الله وينسبون شر فعالم إليه^(٤) .

ويذكر أن أول من قال بالقدر معبد الجهنى وأنه أتى الحسن البصري مع عطاء بن يسار وقال : يا أبا يسار هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله^(٥) .

(١) الأسفهاني : الأغاني ج ١٠ ص ٩٩ وجولد تسير : العقيدة والشريعة ص ٨٧ .

(٢) ابن المرتضى : اللنية والأمل ص ٧ .

(٣) ابن قتيبة : الإبلانة والسياسة ج ٢ ص ٤١ .

(٤) ابن المرتضى : اللنية والأمل ص ٨ .

(٥) ابن قتيبة : المعارف ص ٢٢٥ والدكتور النشار : نشأة الفكر ج ١ ص ١٦٩ .

وفي قول آخر إن غيلان المسمتي من أول من قال بالقدر وأنه حمل على ارتكاب المظالم باسم الحق الإلهي وأن قوله هذا قد أدى إلى مقتله على يد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك^(١).

ولسنا في حاجة إلى استقصاء أثر أقوال كل من معبد وغيلان في المعتزلة فذلك معروف ، ولكن الذي نريد أن نخلص إليه أن القول بالقدر أو إثبات حرية إرادة الإنسان ظهر كرد فعل لانبجاء غير أخلاقي : قوم يأثمون ويرتكبون الكبائر ثم يعملون على الله ذنوبهم ، فاقضى الموقف الأخلاقي الدفاع عن شرعية التكاليف وإثبات مسئولية الإنسان بنقي الجبر الذي يسلب الاختيار ، ومن ثم فإن القول بحرية إرادة الإنسان تقتضيها الضرورة الأخلاقية .

فإذا كان القول بالقدر لم ينشأ كرد فعل لفكرة الجبر بالمفهوم الصوفي الذي يرى إلى الإيمان بمطلق إرادة الله فلا مبرر للاحكام المعتزلة والقدرية بأنهم انتقصوا - حين أثبتوا إرادة للإنسان - قدرة الله وشيئته ، إذ لا متعلق بطرف نشأ فكرة القدر بالمفهوم المعتزلي بعقيدة القدرة المطلقة لله .

غير أن هذه النتيجة في حاجة إلى مقدمات أخرى وإلى مزيد بيان ويمكن الآن إثبات أن فكرة القدر أو حرية إرادة الإنسان قد نشأت عن أصل أخلاقي كرد فعل للذين ينسبون إلى الله أوزارهم^(٢) ، ويقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباءنا . . . كذلك كذب الذين من قبلهم . . . قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تحرمون^(٣).

(١) المرجع السابق ص ١٧٩ .

(٢) نسيجه رأى كل من جيلد تسهر (العقيدة والشرعية ص ٨٤) وماكدنيل *Moslem Theology* ص ١٢٨ وغيرهما من المشرقيين وكذلك الدكتور أير نصري جزء ٢ ص ٥٣ من فلسفة المعتزلة هذا الرأي الذي يهدف إلى رد نشأة فكرة حرية الإرادة بين المسلمين إلى أصل مسيحي لما في ذلك من تمسك يقصد به استبعاد كل أصالة في التفكير المعتزلي ولا يلزم إضافة الوقت في تتبع أثر سون المسيحي في غيلان ، فالقول بالحرية لا يختص بالعقيدة المسيحية بل ليست من أسنوا على الإطلاق (الله كدور انتشار نشأة الفكر ص ٢٤٩) .

(٣) سورة الأنعام آية ١٤٨ وتفسيرها المعتزلي باللغة جزء ٦ (الإرادة ص ٢٤٧ وكذلك آية ٢٠ من صورة التفسير) .

المقدمة الثانية : في أن الحرية لدى المعتزلة مشكلة أخلاقية وليست
ميتافيزيقية .

حرية الإنسان أحد شقي مشكلة الجبر والاختيار ، تلك المشكلة
التي عالجها للتكلمون وأغلب الفلاسفة على أنها مشكلة ميتافيزيقية بحته
أو بالأحرى مشكلة تمس صميم الاعتقاد وليست من مشكلات العمل ،
أو بمعنى آخر هي مشكلة تتعلق بالأصول لا بالفروع ، ومن ثم كانت
الحملة على المعتزلة بسبب موقفهم منها ، تلك الحملة التي تكاد تخرجهم
من دائرة أهل السنة والجماعة بل ترميهم بالشرك والفسق .

والمشكلة ميتافيزيقية من وجهة نظر المهيبة من اتباع جهم الذين لم
يجعلوا في الوجود من قدرة إلى جانب قدرة الله خالق أفعال العباد ،
فليس للعبد من فعل أو صنع ، وإنما يضاف إليه فعله كما يضاف
إليه لونه .

والمشكلة ميتافيزيقية كذلك من وجهة نظر خصوم المعتزلة الذين
الزموم إثبات إرادة محمد من مجال إرادة الله وتمجيز قدرته من حيث
إنهم أثبتوا إرادة مستقلة للإنسان .

والبحث في المشكلة على هذا النحو من صميم موضوعات الميتافيزيقا
البحثة طالما أنها تتعلق بالوجود ككل بصرف النظر عن مجالات العمل
من أخلاق وسياسة وقانون .

والمشكلة ميتافيزيقية من وجهة نظر الوجوديين من المحدثين الذين
عنوا بدراسة الوجود الإنساني ككل فلم يجعلوا ثمة فرقاً بين وجود الإنسان
وبين كونه حراً ، ولم يقصروا البحث على مجرد الفعل الإنساني الإرادي
الذي تضمني عليه الأخلاق صفقى الخير والشر .

هذه تفرقة لا غنى عنها بين مجال الميتافيزيقيا وبين مجالات أخرى
كالأخلاق والقانون ، ذلك أن فلاسفة كثيرين أنكروا الحرية في المجال

المتافيزيقي ولكنهم دافعوا عنها في مجال العمل من أمثال فولتير وجون ستوارت ميل ، كذلك أنكروها كَانَط في مجال النظر ولكنه جعلها مسلمة ضرورية في نطاق العقل العمل أو الأخلاق ، ولم يجد هؤلاء في موقفهم هذا تناقضاً نظراً لاختلاف طبيعة مجال الميتافيزيقا أو الإلهيات عن مجال العمل أو الأخلاقيات .

فأين يقف المعتزلة بين القائلين بالحرية ؟ إلى رأى مماثل لرأى الوجوديين الذين يعلقون الوجود الإنساني كله على حريته أم إلى رأى مشابه لموقف كَانَط الذى يسلم بالاحتمية في مجال التجربة ثم يصادر على الحرية في الأخلاق .

أجمعت المعتزلة في أصل التوحيد على أن الله لم يزل عالماً قادراً حياً ولا يزال كذلك ، ولكنه ليس كالعلماء القادرين الأحياء ، ففي القدرة لا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه من حيث إنه لا يلحقه العجز^(١) .

واتفقوا على أن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدره الله أعطاهم إياها وهو المالك لما دونهم يقنها إذا شاء ويبيقها إذا شاء ، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ومنعهم اضطراباً عن معصيته ولكان على ذلك قادراً^(٢) .

واتفق المعتزلة مع أهل الإسلام على أن ليس لمخلوقات الله غاية ولا نهاية^(٣) وأنه قادر في الحقيقة وأن ذلك يعنى نفى العجز عنه على أى وجه من الوجوه .

(١) الأثرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢١٦ .

(٢) السجوى : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٢ .

(٣) الأثرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٢٤ .

حقيقة لقد ذهب أبو الهذيل إلى أن لما يقدر الله عليه كلا وجهياً ، ولكنه لا يعنى بذلك تنامى قدرة الله من حيث هي إحدى صفات ذاته ، إذ لما كانت مقدرات الله محدثة وهي من ثم فانية وحتى لا تشارك الله في أبدية فإنه لا بد أن تكون هذه المقدرات متناهية ومن ثم ذهب إلى القول بفناء حركات أهل الخلد .

وحقيقة قد ذهب النظام إلى وصف الله أنه لا يقدر على فعل القبيح ، ولكن النظام يدافع عن نفسه أنه إذا لزم عن قوله نسبة العجز إلى الله فإن هذا يلزمهم في الفعل لأنهم ذهبوا إلى أن الله لا يفعل القبيح .

على أن أكثرهم قد ذهب إلى أن الباري قادر على الظلم والوجور ولكنه لا يفعله لأن ذلك لا يصدر إلا عن نقص لا يجوز عليه ، ومن ثم فإنهم يصفون الله بأنه قادر على العدل وعلى خلافه وعلى الصدق وعلى خلافه ، وأنه إذا استحال أن لا يكون ما قد كان فذلك استحالة تناقض لا عجز فلا يوصف الباري بالقدرة على اتخاذ الزوجة أو الولد أو أن يقدر على ما قدر عليه عباده .

أريد أن أخلص من ذلك كله إلى أن رأى المعتزلة في القدرة أو الإرادة الإلهية في أصل التوحيد الذي يتعلق بالإلهيات وهي صميم الاعتقاد لا يجد من إرادة الله ولا يثبت لقدرته عجزاً بحال .

ولكنهم إذ يتقلون إلى إثبات إرادة الإنسان لا يفهمون أن يستلوا إلى أساسين .

١ - إن قدرة الباري وإرادته تباين تمام التباين قدرة الإنسان وإرادته فلا يوصف الباري بالقدرة على ما أقدر عليه عباده على وجه من الوجوه ، فالحركات التي يقدر عليها الباري ليست من جنس الحركات التي أقدر عليها غيره من العباد ^(١) وذلك يعنى أن قدرة الله مجالها مطلق

(١) مقالات الإسلاميين : ج ١ ص ٢٥١ - ما هنا الجبالي التي أثبت مقدرة الله على جنس ما أقدر عليه عباده (لا على نفس ما أقدر عليه عباده) .

الوجود ومن ثم فهي من موضوعات الميتافيزيقا ، أما قدرة الإنسان فتنطلق بما افترض عليه من عمل وذلك موضوع الأخلاق .

٢ - أن الله هو الذي أقدر عباده على ما يقدرون عليه من أفعال ، وأن أفعالهم محصورة في السكناات والحركات والاعتمادات والنظر والعلم ، فالله العادل الحكيم منح الناس القدرة على الحركة والسكون بأنواعهما كما أنه منحهم القدرة على النظر العقلي وتحكيم العقل . . . أما أن يأتي الخطاب ولا يستتبع الخطاب القدرة على الفعل فهو إنكار للضرورة ببدائه العقول إذ العلة تستتبع المعلول^(١) ، وذلك يعنى أن قدرة الإنسان ليست مستقلة من حيث إن الله هو الذى أقدرهم عليها وذلك للضرورة يحتمها التكليف ويقتضيها الواجب .

فثبات قدرة للإنسان لا من حيث هو موجود وإنما من حيث هو مكلف ، والدفاع عن حرية الإنسان دفاع عن شرعية التكليف ونفى عبث الثواب والعقاب ، وتقرير كون الإنسان فاعلا للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية .

نخلص من هذا إلى أن المعتزلة قد ذهبوا إلى مطلق المشيئة الإلهية في أصل التوحيد وإلى تقرير حرية الإنسان في أصل العدل للضرورة يقتضيها التكليف وتحتمها الوجبات الأخلاقية والشرعية ولا يعنى هذا التعارض بين أصلى التوحيد والعدل وإنما يعنى اختلاف مجال كل من الميتافيزيقا والأخلاق أو بين أصول تتعلق بالاعتقاد وأصول تتعلق بالعمل .

ولقد ذهب أبو الهذيل مثلا إلى القول بفناء حركات أهل الخلدن مع أنه لم يعارض قول أصحابه المعتزلة في الخلود .

ولا عبرة بإلزامات خصوم المعتزلة عليهم من نسبهم إلى القول بالاثنية أو رأى الخويصة لإلزامهم فاعلا غير الله أو باعتبارهم معجزين

(١) الشهرتان : الملل والنحل - ج ١ - ص ٦٢ والذكرور النشر : نشأة الفكر ج ١ ص ٢٨٥ .

قدرة الله منكرين لمطلق إرادته لأن لازم المنهك على حد تعبير المنهك ليس بمنهك ما دام لم يصرح به^(١).

وبين نتائج المقدمتين في هذا الفصل وشائج وصلات الأولى تثبت أن القول بحرية الإرادة ظهر في الإسلام كرد فعل للذين ينسبون آثامهم إلى إرادة الله والثانية تقرر أن رأى المعتزلة في الحرية لا يتعارض مع مطلق إرادة الله لأنهم فصلوا بالحرية وجهة أخلاقية لا ميتافيزيقية .

المقدمة الثالثة : في أن «حرية الإرادة» «مسلمة» ضرورية للنوع الأخلاقية عملية .

قدرة الله مطلقة وإرادته نافذة ، تلك حقيقة يقرها المعتزلة وليس منهم من ينكرها بحال ، ولا تبدو قدرة الله بصدد خلقه العالم فحسب بل إن كل ما في الطبيعة من أجسام وحركات من فعل الله بإيجاب خلقته للأشياء فالله هو القاهر لها على ذلك ، هو القاهر للمتضادات على الاجتماع والقادر على تفريقها إلى أن تنتهي إلى زوال ، ولكل جسم طبيعة خاصة من شأنه أن يخضع لها إذا خلى وما هو عليه ، فالماء شأنه السيلان والحجر الثقيل شأنه الانحدار واللهب شأنه الصعود والله هو الذي قد طبع هذه الأشياء طبعاً فالحجر إذا دفعته ارتفع حتى إذا بلغ قوة الدفع عاد الحجر إلى مكانه طبعاً بما قهره الله عليه .

ذلك منهك ينهب إلى القول بحتمية الطبيعة ما لا سبيل معه إلى أي اتهام بعجز قدرة الله ، ولكن الإنسان . . . كل ما لا يتعلق له بالإرادة فهو من فعل الله فيه، فالإدراك فعل الله بإيجاب خلقه للحواس، كذلك ما يحده الإنسان من طعوم وروائح ، بل إن آخر مرحلة من إرادة الإنسان حيث العزم وحيث المحطة التي يخرج الفعل فيها إلى حيز الوجود لا تتعلق بقدرة الإنسان ، بل إن الإرادة الإنسانية ذاتها التي

(١) جمال الدين القاسمي القمشي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٢٦ .

أثارت كل الحملات على المعتزلة هي بلورها مقلوبة لله ، وليست قدرة الإنسان لدى أكبر متكلمي المعتزلة وأكثرهم تحملاً وهو النظام إلا على الحركات في حيز أفعاله .

ولكن لماذا تبقى الإرادة الإنسانية حرة في مذهب تسوده فكرة الحتمية من كل جانب ؟ لا تعليل لذلك إلا لإمكان قيام الأخلاق ، فالحرية يجب أن تفترض كبداً لإمكان أداء الواجبات وقيام الوعد والوعيد ، وإذا افترضت على الإنسان التكليف فإن الحرية صفة تحمل على الإرادة لإمكان أداء التكليف على النحو الذي وجبت عليه .

ولوقف المعتزلة نظير في الفلسفة الحديثة ، فلدى كانط نحن لسنا أحراراً في مجال التجربة حيث خضوع حواسنا تماماً للعالم الخارجي وتبعية علمنا لموضوعاته ولكن في مجال « الأشياء في ذاتها » فنحن أحرار ، ولا بد من استقلال الإرادة لما يلزم عن ذلك من إمكان قيام الأخلاق^(١).

وعلى نفس النمط يسبقه المعتزلة برأيهم : لسنا أحراراً فيما لا تعلق للتكليف به كبده وجودنا أو نهايتنا أو صلة حواسنا بالمدركات وما نجه من طعوم وروائح وسموعات ، بل كل ما في العالم من موجبات بفعل خلقة الله للأشياء وما طبعها عليه ، ولكن فيما يتعلق بالتكليف فهنا يقتضى التسليم بإرادة حرة هي بلورها مقلوبة لله .

وإذا كان لا تناقض بين حتمية الشيء في ظاهره وحرية الشيء في ذاته لدى كانط ، كذلك لا تعارض بين القدرة المطلقة لله وبين ما يقتضيه التكليف من التسليم بإرادة للإنسان .

ومن ناحية أخرى إننا إذا بدأنا في استقراء رأى المعتزلة في أصل التوحيد حيث الله منفرد في ذاته مطلق في صفاته التي هي عين ذاته فإننا لا نصل بذلك إلى إمكان قيام إرادة للإنسان إلى جانب إرادة الله

وقدرته ، ولكن الإرادة الإلهية ذاتها هي التي اقتضت وجود إنسان مكلف ومن ثم اقتضى العدل الإلهي أن يقدر الإنسان المكلف على إرادة حرة مستقلة .

أريد أن أخلص من هذا إلى أن حرية الإرادة لدى المعتزلة - كما هي لدى كل مذهب أخلاقي تستند إلى منهج عقلي - مسلمة تقتضيها الأخلاق ومن ثم وجب التسليم بها والمصادرة على قيامها .

أما أن المذاهب العقلية في الفلسفة الأخلاقية تصطنع البدء بمسلمات فذلك لكي يمكن منها أن تستنبط قواعد الأخلاق من حيث إن المسلمات شروط منطقية يوجبها العقل لإمكان تحقيق الواجب^(١).

ولكن ماذا يعني أن حرية الإرادة مسلمة وهل كانت كذلك لدى المعتزلة ؟

أما أنها مسلمة فذلك يعني أنها افتراض اقتضى التسليم بصحته ما افترض على الإنسان من واجبات وتكاليف يعقبا وعد ووعيد أو ثواب وعقاب .

وحرية الإنسان ليست موضوع اعتقاد لأن العقائد تتعلق بحقائق الوجود مستقلة عن كل فعل إنساني كالإيمان بوجود الله ، أما حرية الإنسان فيمكن افتراض عدم وجودها حال كون الإنسان ملجأ أو غير مكلف دون أن ننكر حقيقة من حقائق الوجود ، فليست المسلمات عقائد نظرية ولكنها افتراضات قضتها ضرورة العمل ، يقول كانط : إن ما يتطلبه العقل النظري فرض ، أما ما يتطلبه العقل العملي فهو مسلمة ، ولا يمكن البرهنة على هذه المسلمات نظرياً من حيث استحالة معرفة الحرية معرفة نظرية عقلية غير أنه لا يمكن رفضها عملياً من حيث هي مبدأ لفرورة الفعل أو مصادرة من مصادرات الحياة العملية^(٢).

(١) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٤٤٨ .

(٢) Kant : Critique of Practical Reason PP. 340 - 339 .

ولكن إذا تعلّوت البرهنة على الحرية أو إثباتها نظرياً ألا يعنى هذا التشكك فيها ؟ والرد على ذلك أن الدليل الخلقى هو الدليل الوحيد على وجود الحرية ، ومن ناحية أخرى إذا كان لا يمكن إثباتها إيجابياً فإنه يمكن نقض ما يلزم عن إنكارها على أسس أخلاقية أيضاً ، وذلك ما ذهب إليه المعتزلة ، إن كل براهينهم على حرية الفعل الإنسانى براهين سلبية ، أو بالأحرى براهين خلف أو تمنع ، هذه البراهين هى التى جعلتنا نذهب إلى القول بأن حرية الإرادة لدى المعتزلة مجرد مسلمة لدواعٍ أخلاقية أو عملية .

أولاً - أدلة عقلية «لوازم فاسدة عن إنكار حرية إرادة الإنسان».

(١) فى أن نقض حرية الإرادة يتعارض مع العدل الإلهى :

١ - العبد يريد لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً (قضية المطلوب التذليل عليها) .

الظلم فعل الظالمين والفساد فعل الفاسدين ، فلو أمر بالظلم والفساد لانصف الله بذلك وذلك منه محال .

٢ - القدرة الإلهية غير مؤثرة فى وجود القبح والشرور (قضية يراد إثباتها) .

صدور القبح والشرور عنه إما عن سفه إن كان عالماً بها وإما عن جهل إن لم يكن بها عالماً ، وكلا الاثنين محال .

٣ - الظلم والكذب لا يقمان إلا من جسم ذى آفة فالواصف لله بالقدرة عليهما فقد وصفه بأنه جسم ذو آفة^(١) .

٤ - لو أراد القبيح من غيره بلجاز أن يريد بها من نفسه لأن حال مرید القبيح كحال فاعل القبيح وذلك يعنى أن يريد إظهار المعجزة على يد كلابيين وأن ينفرد بالظلم وأن يعلب الأتباء ويصيب الطغاة

وذلك انسلاخ عن الدين وصلوره من الله عمال^(١).

٥ - إذا جاز أن تكون القباح مرادة لله جاز أن يأمر بها ويزيها ويدعو إليها ليتحقق مراده فلا تأمن أن تكون أولامره تعالى في كتبه وعلى ألسنة أنبيائه كلها أوامر بباطل أو قبيح هو مراد لله .

(ب) فيما يلزم عن نقض حرية إرادة الإنسان من تناقض .

١ - من زعم أنه تعالى أراد ما يكره فقد أثبت على حكمين يستحيل اجتماعهما لأنه نسب إليه ما يدل على أنه يريد مع كونه كارهاً لما يريد ، ذلك أن إرادة الشيء كراهة لكرهه والأمر بالشيء نهي عن ضده ، فإن ثبت أنه يستحيل أن ينهى عن القبيح ويريده فقد ثبت أن صلوره القبيح من الإنسان مراد له وحده .

٢ - ولو كانت القباح بإرادة الله فلزم أن يكون الكافر مطيعاً لله ولاستوى في ذلك الكفر مع الإيمان لكونهما مرادين لله .

٣ - ولو كان الكفر مراداً لله لزم أن يكون إبليس موافقاً لإرادة الله والأتبياء مخالفين لمراده من حيث إنهم يهون عما يريد الله أن يكون !

٤ - والذين يثبتون الله مريداً لكل شيء على الإطلاق إنما أثبتوه غير مريد لشيء على الحقيقة لأنه يريد ما يكره ويكره ما يريد وفي ذلك قلب الأجناس وإبطال الحقائق^(٢) إنه على سبيل المثال أراد من خلقه أن يعبدوه ثم إنه أراد إلحاد من ألدوا فيه وأنكروه ، فليست ثمة إرادة على الإطلاق .

(ج) فيما يلزم عن نقص حرية الإنسان من إبطال التكليف والوعيد والوعد .

(١) القفاني عبد الجبار : المنى ج ٦ (الإرادة) ٣٤١ .

(٢) المنى : جزء ٦ - الإرادة ص ٣٤٩ .

١ - الله يريد للطاعات كلها كاره للمعاصي وإذا كان الله قد أمر بالطاعات فلماذا يكون الأمر أمراً لإزالة الأمر من الأمور ما أمره به ، فهو سبحانه يريد من العباد ما أمرهم به فعلوه أو لم يفعلوه ومن ثم فإن الله يرضى بالإيمان ويزين الحسن ويعد بالثواب ، ويكره لعباده الكفر والفسوق والعصيان ولا يريد بهم ظلاماً فلو أراد الله التبايع لكان فعلها موافقاً لمرادته تعالى فيكون طاعة تستحق الثواب وهذا باطل بالضرورة^(١) .

٢ - ولو أراد الكفر لكان بذلك واقماً بقضائه والرضا بالقضاء واجب ، وكان الرضا بالكفر واجب وللإلزام باطل لأن الرضا بالكفر كفر^(٢) .

٣ - ولو أراد الكفر - وخلاف مراد الله - تمتع - لكان الأمر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق^(٣) .

٤ - ولو كان الفعل الإنساني محل قدرة الله وإرادته فلا وجه لإنزال الكتاب وبعث الأنبياء لأنه إذا أراد من العباد ما علم أنه يقع منهم لإرادته - منهم ذلك مرجية ولا يد من وقوع الكفر من الكافر والإيمان من المؤمن ، حصل الكتاب والوعد والوعيد والترغيب والترهيب أم لم يحصل ، بعثت الأنبياء إليهم أم لم تبعث ، وكل قول يجب كون الكتب والرسل عبثاً وجب فساد^(٤) .

٥ - ولزم أن لا يكون للألطف التي يخلفها الله معنى ألينة لأن وجودها كعلمها .

(د) برهان التامع :

إنه لا تعلق بقدرة الله وإرادته في قدرة العبد وإرادته ، إنه لو أراد

(١) الإيجي : المواقف ص ٣٢٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٢١ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٢٢ .

(٤) الفتاوى عبد الجبار : المني ج ٦ (الإرادة) ص ٣٥١ .

الله شيئاً وأراد العبد ضده للزم إما وقوعهما أو علمهما أو كون أحدهما عاجزاً ، ومن المحال اجتماع مؤثرين متناقضين على أثر واحد ، ولا يقال : نختار أن يقع مقدور الله تعالى لأن قدرته آتم وأعم لأن عموم القدرة غير مؤثر ، ذلك أن تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا أثر له في هذا المعين ضرورة ، كذلك لا يقال يوجد الشيء لتحقيق الداعي إلى وجوده وهو إرادة الله ، لأنه يمكن أن لا يوجد لانتفاء الداعي إلى وجوده وهو إرادة الإنسان^(١).

ذلك نقد لنظرية الكسب الأشعرية التي تجعل أفعال العباد من الله خلقاً ومن العبد اكتساباً ، فبتى المعتزلة مقدوراً واحداً لقادرين مراداً معيناً لإرادتين متعارضتين فإما إلى جبر محض يلغى إرادة الإنسان تماماً وإما إلى حرية اختيار تثبت إمكان أداء الإنسان للقرائض والواجبات وتعمل الحساب ممكناً والتكليف قائماً .

هذه أمثلة مما يحشده المعتزلة من أدلة لنقض شبه المخالفين ، تقوم على أساس ما يلزم عن أقوالهم من فساد أو بطلان نتيجة تعارضها مع أصولهم عامة والعلل الإلهي خاصة ، إن القول بأثر القدرة الإلهية في الفعل الإنساني يلزم عنها أن تكون قبائح الفعل الإنساني منسوبة لله ولا يصدر القبح إلا عن جسم ذى آفة وذلك يتعارض مع مفهومهم للذات الإلهية فضلاً عن أن الفعل الإنساني يتصف بالنقص وذلك يعارض مفهوم الكمال في أفعال الله ، ولو أمر الله بالتحشاء والمنكر فكيف يتفق هذا مع عدله ، وكيف يتمشى نفاذ إرادته في الفعل الإنساني مع وعده ووعيدته ، ولو كان القبح مراداً له لحسن القبح واستوت منزلة الإيمان مع الكفر كما يتساوى المنكر مع المعروف فلا أمر ولا نهي .

وهكذا فإن حرية إرادة الإنسان هي أساس أصول المعتزلة حيث

(١) الإيمى : الموقف ص ١٤٩ والله كتود النشر : نشأة الفكر ج ١ ص ٣٤٥ .

يتعذر تصور قيام هذه الأصول حسب مفهومهم مع إلغاء حرية الإرادة ، كما يتعذر قيام الأخلاق بدونها ، ومن ثم كانت الحرية لدى المعتزلة عمدة أقوالهم .

وكان لا بد أن يدعم المعتزلة موقفهم لإزاء الحملات والشبهات بالاستناد إلى الآيات :

ثانياً : أدلة سمعية :

١ - آيات صريحة في الاختيار وإضافة الفعل إلى العبد : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم » (سورة البقرة آية ٧٩) : « ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (سورة الأنفال آية ٥٣) .

٢ - آيات فيها مدح ووعد ووعيد وهي أكثر من أن تحصى .
٣ - آيات دالة على أن أفعال الله تعالى منزلة عما يتصف به فعل الإنسان من تفاوت واختلاف وقبح وظلم : « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » (سورة الملك آية ٣) : « وما الله يريد ظلاماً للعالمين » (سورة آل عمران آية ١٠٨) .

٤ - تعليق أفعال العباد على مشيئتهم : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (سورة الكهف آية ٢٩) : « اعملوا ما شئتم » (سورة فصلت آية ٤٠) : « لمن شاء منكم » (سورة التكاوير آية ٢٨) .

٥ - آيات دالة على إنكار من نقي المشيئة عن نفسه ثم أضافها إلى الله : « وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم » (سورة الزخرف آية ٢٠) .

٦ - آيات دالة على الإنكار : « لم تصلحوا عن سبيل الله » (سورة آل عمران آية ٩٩) : « لم تلبسوا الحق بالباطل » (سورة آل عمران آية ٧١) : « فما لهم عن التذكرة معرضين » (سورة المائدة آية ٤٩) .

٧ - آيات دالة على ذم الكفر والمعاصي وهي كثيرة .

٨ - آيات دالة على مدح الإيمان والعمل الصالح والثواب عليهما وهي كثيرة .

٩ - آيات دالة على طلب العفو : « ريتنا اغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا » (سورة آل عمران آية ١٩٣) .

١٠ - قصص القرآن الدالة على أخبار الأمم البائدة وعقاب الله لهم على ظلمهم : « وتلك القرى أهلكتناهم لا ظلّموا » (سورة الكهف آية ٥٩) .

١١ - اعتراف الأنبياء بلذنبهم : « وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً وأتّاب » (سورة ص آية ٢٤) .

١٢ - حسرة الكفار والقسوة في الآخرة وطلبهم الرجعة : « ريتنا أخرجتنا لعمل صالحاً » (سورة فاطر آية ٣٧) : « ريتنا أخرجتنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون » (سورة المؤمنون آية ١٠٧) .

١٣ - اعتراف المشركين والفاسقين أن سوء فعلهم منهم : « قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين » (سورة المدثر آيتي ٤٣، ٤٤) .

١٤ - آيات تأمر بأداء الفرائض وحسن الأعمال :- أطيعوا - أركعوا - سارعوا إلى مخفرة من ربكم - اقربوا .

١٥ - للكتب المنزلة والرسول حجة على الناس : « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » (سورة النساء آية ١٦٥) .

١٦ - آيات دالة على الحساب يوم القيامة حسب العمل : « ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد » (سورة آل عمران آية ١٨٢) « ثم توفي كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون » (سورة آل عمران آية ١٦١) : « ولما توفون أجوركم يوم القيامة » (سورة آل عمران آية ١٨٥) .

على أن هناك آيات دالة على إرادة الله لأفعال العباد وعلمه بها أولاً وتحديد له لمصائرهم سبقاً ، ويلجأ التفسير المعتزلي إلى المنهج العقلي في التأويل ، ذلك المنهج الذي يستند إلى اعتبار كل ما يناقض أصولهم من

الآى المشابه الذى يؤول وفقاً لحكم الآيات الى تنسق مع مفهومه للعامل الإلهى ، كذلك يستعين التفسير المعتزلى بما يمكن لغة أن تقدمه من معانٍ مختلفة غير المعنى الظاهر للفظ فضلاً عن أن مبدأهم فى اللطف قد أعانهم إلى حد كبير بدفع كل استنباط يشير إلى أن الله يلجىء العبد إلى الفعل أو أنه تعالى يفعل الشر : « ومن يرد الله فنته فلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم »^(١) ، فإله وفقاً للتفسير المعتزلى لا يريد لأحد الغواية ولكنه يترك الفضال مفتوناً من حيث إن الفتنة غير مرادة لله ، أولئك يحرمهم الله من أطفافه لسبق علمه بضاللتهم ولكن حرمانه اللطف بهم ليس علة غوايتهم أو ضلالتهم وإنما ذلك باختيارهم ، كذلك تفسيرهم للآيات ، « ربنا لا ترغ قلوبنا بعد إذ هديتنا »^(٢) « وإله يهدى من يشاء »^(٣) « ويعلمهم فى طغيانهم يعمهون »^(٤) وغيرها من الآيات بما لا يفيد إرادة الله لإضلال الناس فى ضوء مبدأ اللطف^(٥) . كذلك يؤول المعتزلة ألفاظ : الختم - الوقر - الأكنة - الضلال - الهدى بما يتسق مع تقرير حرية الإنسان ، فليس الله مريباً للختم والمعنى للقلوب أو الوقر للأصماع ولكنه يقرر ذلك فقط عند علمه بضاللتهم وليست هذه الصفات علة انحرافهم وإنما نتيجة له كذلك لا يريد الله لعباده الإضلال ولكنه يترك الضالين دون هداية لعلمه بعدم جلى اللطف معهم^(٦) .

(١) للامنة : آية ٤١ .

(٢) آل عمران : آية ٨ .

(٣) النور : آية ٤٦ .

(٤) البقرة : آية ١٥ .

(٥) الزغنى : الكشف تفسير الآيات التى ظاهرها الجبر - ومصلح الصاوى : منج

الزغنى فى تفسير القرآن ووجهه تسير : ملحق التفسير الإسلامى ص ١٧٢ .

(٦) الأشرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩٨-٣٠٠ والشمرى : نهاية الإنعام

ولا يهمننا أن نقرر مدى ما في التفسير المعتزلي من اتساق أو تصف
ولكن الذى يهمننا أن نقرره أن المعتزلة قد أصروا على تقرير مبدأ حرية
إرادة الإنسان لقاية أخلاقية لا تقوم بدونها .
في تحليل الإرادة والاستطاعة :

اقتضى الجدل العنيف حول إرادة الإنسان استقصاء البحث في الإرادة :
ماهيتها وقوامها وصلتها بالفعل ، فقسم المعتزلة الأفعال إلى ضررين :
ما يتعلق بمقاصدنا ودواعينا وإرادتنا واختيارنا كحركات الاختيارية الصادرة
مننا ، وما لا يتعلق بدواعينا من حركات اضطرارية كالنمو ونبضات
القلب ، والإرادة ميل النفس إلى الفعل ومن ثم فهي تقتضى الدواعى
إليها فتقوى دواعى الإنسان إلى شيء أرادته لا محالة كما أنه إذا
صرفته الصلوة عن شيء لم يردده وربما كرهه^(١).

ويجمع المعتزلة على أن الإرادة من صفات الفعل ومن ثم فهي تتبع
الفعل الإلهي من حيث يجب أن يكون عدلا بينا الإرادة الإلهية عند
المجبرة من صفات الذات .

وليست إرادة الإنسان لشيء شهوة له من حيث إنه قد يريد ما يؤلم
بينما الشهوة لا تكون إلا لما يرجى لذته ، كذلك ليست الإرادة تمنياً
لأن هذا يتعلق بالماضى .

ولا يتحقق المراد حتى تصحب الإرادة استطاعة ، فالاستطاعة قدرة
على الفعل وعلى ضده متى كانت قبله وهي تقتضى السلامة وصحة الجوارح
وتخليها من الآفات .

ويتعمق المعتزلة في دراسة الإرادة من الناحية النفسية وهم يهملون
بذلك إلى غایتين :

الأولى : إلى أى مدى تصبح الإرادة حرة .

(١) القاضي عبد الجبار : المنقذ - جزء ٦ - الإرادة ص ٨ .

الثانية : إلى أى حد تكون مسئولية الإنسان عما يريد .

ولرد على السؤال الأول يتساءل المعتزلة هل الإرادة موجبة لمرادها ؟ فيذهب قداماء المعتزلة مثل أبي الهذيل والنظام ومعمّر وجعفر بن حرب إلى أن الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها ، ويلعب بشر بن المعتز وعباد بن سليمان وجعفر بن مبشر وأبو علي الجبائي إلى أن الإرادة ليست موجبة لمرادها^(١) ، الواقع أن ليس بين الفريقين اختلاف ، ومرحلة الإرادة التي تسبق الفعل بوقت وتسمى عندهم عزماً ليست موجبة لمرادها بل إن العزم نفسه لا يتم إلا بعد تردد في تنفيذ فعل وتفكير فيه ، فلا عزم إلا بعد تردد وتفكير ، ومن ثم فإن لإرادة الإنسان ليست من جنس لإرادة الله حيث لا عزم ولا تردد ، ويستمرسل المعتزلة في تحليل هذه المرحلة الهامة من الإرادة لأنه عندها تتمثل الحرية حيث التردد بين الدواعي والصواب وحيث يكون الترجيح فيكون العزم ، فإذا عزم الإنسان فقد يزعم وقد يقنع فهو لا زال حراً طالما أن العزم يسبق الفعل بوقت ، تلك هي مرحلة الإرادة التي لا توجب مرادها حيث الإنسان يريد في الوقت الأول ويفعل في الوقت الثاني ، هذا ما أجمعت المعتزلة عليه إلا الجبائي ، فالإنسان عندهم يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل وإن إرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون إلا متقلبة للمراد^(٢).

وإذا كان العزم هو توطئ النفس على الفعل بعد تردد فإنه لا يخرج إلى حيز التنفيذ إلا بقدرة واستطاعة^(٣) ، فالإنسان في حاجة إلى الاستطاعة قبل الفعل ليحصل بها لإجماده .

واللحظة الأخيرة من العزم هي التي تكون فيها الإرادة موجبة لمرادها بلا فصل ، ولا يقال عندها يقدر الإنسان على أن يفعل خلاف ما أراد ،

(١) الأقرمى : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٩٧ .

(٢) المرجع السابق : ج ٢ ص ٩٠ .

(٣) الشهري : نهاية الإلهام ص ٢٤٠ .

إنه يقدر على المراد فحسب من حيث إن فيه قدرة لها يكون المراد ، غير أن بعضهم قد ذهب إلى استحالة القول إن الإنسان يقدر عليه أو على خلافه حال الفعل لأنه فيه بمنزلة رجل أرسل نفسه من شاهق في الهواء فلا يقال إنه يقدر على السقوط ولا على الكف عنه^(١) .

ويبدو أن الجبائي وحده قد أطلق الإرادة على تلك اللحظة من التنفيذ فجعل الإرادة مصاحبة للمراد حيث يحصل الفعل ويكون محلاً للحكم الخلقى والشرعى .

وليست مسئولة الإنسان على الفعل فحسب، وإنما تمتد إلى تلك اللحظة من الإرادة التي تكون عندها عزماً على الفعل وقصداً إليه ثم حالت العواقب الخارجية دون تنفيذه ، فالعازم على الفعل كالمقدم عليه ، فإذا عزم الإنسان على قتل إنسان آخر ولكنه لم يقتله بالفعل بأن منعه موانع من هنا العمل فهو آثم^(٢) .

ولا يسعج الأشاعرة هذا التحليل الذي يهدف إلى تقرير حرية الإرادة ومن ثم فإتهم ينقدونه بتقرير أن الإرادة تحصل مع الفعل طالما أن الفعل من الله خلق وإرادة ومن العبد مجرد اكتساب، وبالرغم من تعمق المعتزلة في هذه النواحي النفسية فإنه يجب أن يقرر أنهم لم يكونوا يهدفون إلى غاية علمية وإنما كان الغرض من تحليلهم للإرادة تدعيم فكرة الحرية ، إن وجهة النظر الخلقية على حد تعبير الدكتور ألبير نصرى كانت تغلب أحياناً على وجهة النظر العلمية البحتة^(٣) .

وعلى أية حال فقد استند المعتزلة إلى علم النفس لتقرير مبدأ الحرية من حيث إنهم ربما قد شعروا أن الأدلة السلبية وبراهين الخلف قد لا تكون كافية للتدليل على الحرية في مجال الحجج الجدلية .

(١) الأثرى : مقالات الإسلاميين جزء ٢ ص ٩١ .

(٢) للفني : جزء ٦ (الإرادة) ص ٩٦ .

(٣) دكتور ألبير نصرى نادد : فلسفة المعتزلة ج ٢ ص ٥٢ .

المقدمة الرابعة : هل تستند شبهات خصوم المعتزلة حول الحرية إلى أسس أخلاقية .

يعبر المعتزلة عن وجهة النظر العقلية بين المذاهب الأخلاقية ، ولقد انتقد الحنابلة والتجريبيون على اختلاف نزعاتهم الاتجاه العقل في الأخلاق ، فهل تمثل انقادات الأشاعرة وحملاتهم العنيفة وجهة نظر أخلاقية ؟ هل تعبر شبهاتهم عن ملهب أخلاق معين ؟

وأول الشبهات تقدم نسبة الخلق إلى الإنسان أى القول إن أفعال العباد مخلوقة لديهم ؛ بينما الخلق صفة لله فحسب^(١) ، ونسبة هذا القول إلى المعتزلة خطأ بالرغم من كل ما ورد حول ذلك في كتب الأشاعرة ، إذ لا يعتبر المعتزلة الإنسان خالقاً لأفعاله بل مريداً لها مختاراً إياها ، فهم قد منعو إطلاق صفة الخلق على الإنسان لأن الخلق لا يكون إلا بفعل آلة ولا جارحة وذلك من الإنسان مستحيل^(٢) كما أن الخلق يقتضى في رأيهم أن يكون الفعل دائماً موافقاً للمصلحة^(٣) وهذا ما يعوز الإنسان ، ومن ثم فقد ذهب المعتزلة إلى أن الإنسان مريد لأفعاله مختار لها وأن جميع أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، يقول الأشعري : قالت للمعتزلة إن الإنسان فاعل محدث مخترع منشئ على الحقيقة دون المجاز^(٤) .

ومع أن اللغة قد تسمح بإطلاق لفظ الخلق على أفعال الإنسان^(٥) فإن المشكلة ليست لفظية لأن الخلق يتعلق بالوجود ، فشكالاته وموضوعاته

(١) البغلاتي : الإنصاف ، ص ١٥٢ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٣ .

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح أبي هاتم - شرح الأصول الخمسة ص ١٣٨ .

(٤) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٩٧ .

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٠ .

ميتافيزيقية من حيث هي أنطولوجية ، أما الإرادة والاختيار والفعل فكلها متعلقة بالأخلاق ، وذلك أساس الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة ، نقل الأشاعرة عن قصد أو غير قصد مشكلة الحرية من مجال الأخلاق إلى مجال الميتافيزيقا أو من نطاق الفعل إلى نطاق الوجود فاصطلحت لديهم حرية الإنسان بمشيئة الله ومن ثم كان اتهامهم لمن يثبت حرية الإنسان بأنه منتقص لمشيئة الله معجز لإرادته .

ومن ثم فإن جميع المذاهب التي حاولت التوفيق بين قضاء الله وبين قدرة الإنسان لم تنجح ابتداء من كسب الأشعرى إلى أسباب ابن رشد ، لأن محاولة التوفيق تتضمن اعترافاً بالتعارض ، والتعارض قائم ما دام الطرفان في مستوى أو نطاق واحد هو مجال الميتافيزيقا ، ومن ثم اضطرت هذه النظريات التوفيقية أن تضحي بالقدرة الأدنى لإثبات قدرة أتم وأسمى ، ولم تعد هذه المحاولات للتوفيق في نهاية الأمر إلا صورا للجبر ، أما أن كسب الأشعرى من صور الجبر فذلك رأى الرازى^(١) وابن تيمية^(٢) ، أما المعتزلة فقصد صادروا على حرية الإنسان في أصل يتصل بالعمل (العدل) وأثبتوا قدرة الله في أصل متعلق بالاعتقاد (التوحيد) فلا مبرر للتعارض لاختلاف المجالين .

وإذا كانت كسب الأشاعرة قد زحزحت بنقد فكرة خلق الإنسان لأفعاله ، فهذه الانتقادات لا تدخل في دائرة البحث الأخلاقي بل هي انتقادات بالنسبة للفهم الحقيقي لوجهة النظر للمعتزلة تعد غير ذات موضوع .

ولا يفرق الأشاعرة في انتقاداتهم بين أفعال الإنسان الإرادية وبين صفات الجمادات وحركات العجماوات من حيث نسبة الصفة إلى المتصف بها ، فالسفينة تمخر يمينه ويسرة حسب قصد الملاح والزورع ينمو حسب

(١) البلاقى : الإصناف - حاشى ص ٤٤ .

(٢) ابن تيمية : وتلخيص الحافظ للفتاوى : المتن ص ٤٩ .

قصد الزارع بينما ينسب الإبحار إلى السفينة والنمو إلى الزرع ، والله خالق السواد في الشيء الأسود والخلاوة في العسل ثم تنسب هذه الأشياء إليها، كذلك الحركة صفة لمن تحرك لا لمن خلق الحركة والوالد لمن له الولد لا لمن خلق الولد . . . كذلك أفعال الإنسان كلها ينسبها الله وإرادته وإن كانت مضافة إلى الإنسان ، فالله خلق الظلم ظلماً للظلم به وخلق الجور جوراً للجائر به وخلق الكذب كذباً للكاذب به كما أنه خلق الظلمة للمظلم بها وخلق الضوء ضوءاً للمستضيء به^(١).

وإذ يسمّى هذا الرأى بين أفعال الإنسان وبين صفات الأجسام فلا يكون للفعل الإنساني معنى زائد عما عداه من صفات وحركات لآثار الموجودات فإنه يستحيل قيام علم الأخلاق .

وعند الأشاعرة لا يحصل المدح والثواب والذم والعقاب بفعل التفاعل منا بل بحكم الله فينا . فالإنسان يذم ويعاقب بفعله السيئ تماماً كما تجب الدية على العاقلة بقتل غيرها خطأ وإن لم تفعل العاقلة شيئاً تستحق به إيجاب ذلك ، هكذا تستوى أفعال الإنسان بأفعال الحيوان عند الأشاعرة لا فرق، فكيف يتسوّى بذلك قيام علم للأخلاق الإنسانية إذا كانت جميع الأحكام في الدنيا إنما تجب وتستحق بإيجاب الله تعالى وإرادته لا بكونها مرادة للفعل^(٢) ، ويهم الأشاعرة المعتزلة بالتسوية بين أفعال الإنسان وحركات الحيوان، فالله يذمهم بفعل أفعالاً لم يردّها الله ولو أراد فعل غيرها منهم لم يحصل ذلك له لامتنع عليه^(٣)، ولا ينطوي هذا الرأى على مغالطة فحسب بل إنه ينطوي على سوء فهم لموقف المعتزلة ، فأفعال الحيوانات كلها مقدورة لله عند المعتزلة لا يختلف رأيهم في ذلك عن

(١) البقلاوي : الإتصاف ص ١٥٤-١٥٧ .

(٢) البقلاوي : الإتصاف ص ١٥٥ .

(٣) المرجع السابق : ١٥٧ - لاستقادات الأشاعرة لقول المعتزلة بحرية الإنسان انظر المبع والإبانة للأشعري والإرشاد الجويني والإتصاف البقلاوي ونهاية الإهدام للشهرستاني وقصص لابن حزم .

الأشاعرة وإنما الإنسان هو وحده الحر من حيث هو مكلف .

وخلاصة القول إن اعتراضات الأشاعرة على المعتزلة باسم إثبات إرادة الله وتقرير مطلق مشيئته تضع إشكالات يتعذر حلها بالنسبة لتكليف الإنسان والوعد والوعيد والمستولية والجزاء ومن ثم فإنها لا تدفع مجالا على الإطلاق لإمكان قيام علم بالأخلاق .

ونظراً لأن آراء المعتزلة لم تصلنا حتى وقت قريب جداً إلا من خلال كتب الأشاعرة فإن حلاهم قد أخفت حقيقة آراء المعتزلة بما أثارته من غبار كثيف حولها تلمزت معه الرؤية السليمة فانخفضت المعالم الأخلاقية للاتجاهات المعتزلة ، لقد جروا الباحثين معهم إلى دوامة ليس لها قرار من جدل حول : أجبر أم اختيار ، ولم يظهر المعتزلة كفلاسفة جعلوا جوهر الدين أخلاقاً وإنما كأهل زيغ يتقصون إرادة الله ويعطلون قدرته ، لقد حجروا - أى الأشاعرة - رحمة الله حين حجروا على حرية الإنسان باسم المشيئة الإلمية فحالوا دون قيام علم للأخلاق فكان حلهم في ذلك كحال رجال الكنيسة في الصور الوسطى حين حالوا دون تقدم العلم باسم الدين .

ومن ناحية أخرى فإن أكبر اتهام يوجه للإسلام وإليه يعزى تأخر المسلمين من جانب المستشرقين هو القول إنه دين الجبر ، ولحقى يقال إنه يتعذر تماماً الدفاع عن هذا الاتهام من زاوية العقائد الأشعرية أو من خلال كسب الأشعرى ، ولقد كان المعتزلة وحلهم قادرين على رد هذا الاتهام ولكنهم أصبحوا في قصص الاتهام لأنهم أعلنوا خرية الإنسان ومن المؤلف حقاً أن يكونوا وحلهم في الميدان^(١) !

وإذا كان الله في غير حاجة إلى الدفاع عن عدله بإنكار وجود الشر في العالم فإنه تعالى كذلك في غير حاجة إلى الدفاع عن مطلق قدرته بالتضحية بحرية الإنسان .

(١) استشارك : احضن الشيعة ونصوصاً تزيد آراء المعتزلة بما في ذلك حرية الإرادة أما الإسلام الذي قد أحد .

الفصل الرابع

إلى أى حد يسأل الإنسان عن الأفعال المتولدة عنه ؟

أثبت المعتزلة إرادة حرة للإنسان تجعله مسئولاً عن الأفعال الصادرة عنه ، ولكن هناك من الأفعال ما هو بسبب منه وإن خرجت عن اختياره ، فهل يسأل الإنسان عنها وهل يحاسب عليها ؟ إنسان يرى نفسه في نار أضرهما غيره أو يطرح نفسه على حذيفة نصبها غيره أو يتعرض سهواً قد رى به بطفل فهل هي مسئولية الرامى أو المعرض حين يصاب الطفل ؟ وإنسان رى بسهم فقتل مؤثماً خطأ وإنسان قد من سنة سيئة فهل يقع عليه وزرها ووزر من اقتضى به ^(١) ؟

هذه وغيرها أمثلة من المشكلات التى واجهها المعتزلة بعد أن أثبتوا مسئولية الإنسان عن أفعاله المباشرة ، لقد أفضى بهم البحث إلى تلك الأفعال التى تقع بسبب من الإنسان ولكنها خرجت عن إرادته ، يعرف الأشعرى التولد بقوله هو الفعل الذى أوجب الإنسان سببه ولكنه خرج من أن يمكنه تركه .

وسياق مذهب يقول بمسئولية الإنسان عن أفعاله الإرادية يقتضى استقصاء البحث عن تلك المتولدات التى لا تنسب إليه ولا تنسب إلى غيره ولكنها حادثة عن أسباب وقعت منه ^(٢) ، يقول الإيجى : اعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتباً قالوا بالتوليد ^(٣) .
والفعل المتولد ليس إرادياً تماماً لأن الإرادات عند المعتزلة لا تقع

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٦١ .

(٢) الدكتور النشار : نشأة الفكر - ج ١ ص ٤٠٤ .

(٣) الإيجى : المؤلف ص ٣١٦ .

متولدة ولكنه فعل على حد تعبير الإسكافي يتهياً. وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له ، ومن ثم فقد اختلف المعتزلة في تقدير مسؤولية الإنسان عن هذا الفعل ، فقد ذهب أبو هذيل العلاف وهو أول من تكلم في التولد أن كل ما تولد عن فعله مما تعلم كيفيته فهو فعله كالآلَم الحادث عن الضرب فقد يفعل الإنسان في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه ، أما الأفعال الإنسانية التي لا تعرف كيفيتها كالألوان والبرودة واليبوسة والجوع والشبع والإدراك والعلم فلا محل لقدرة الإنسان فيها . إن ما يتولد عن حركاته وسكناته من أفعال في نفسه أو في غيره هي فعله ما دامت سبباً منه ، أما اللذة والألوان والروائح والحرارة والبرودة واليبوسة فذلك فعل الله تعالى^(١).

وابتعد بشر بن المعتز عن التحليل الخلقى للفعل المتولد حين غلا فجعل كل ما يحدث عن الأسباب الواقعة منا سواء أكان فينا أم في غيرنا فعلا لنا كطعم الفالودج الناشئ عن جمعنا النشا والسكر وإنضاجهما والآلَم واللذة والصحة والشهوة .

وقد أعاد النظام المشكلة إلى وضعها الأخلاقي حين ذهب إلى أن لا فعل للإنسان إلا الحركة ، وأنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه ، فالصلاة والصيام والإرادات والكراهات والكلام كله حركات ، أما الألوان والطعوم والروائح والحرارات والبرودات وسائر أجسام الطبيعة فلا يجوز أن يفعلها الإنسان ، فما يحدث في غير حيز الإنسان هو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للنشء ، فافقه قد طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقاً إذا دفعته اندفع وإذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه^(٢) .

على أن المشكلة الأخلاقية في الفعل المتولد هي: هل يمكن أن يعد فعلاً للإنسان يسأل عنه كالأفعال الإرادية المباشرة ؟ فإن كان مستولاً

(١) الأثرى: مقالات الإسلاميين جزء ٢ ص ٨٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٩١ .

عنه فكيف ذلك وهو لا يتسنى له تركه ؟ وإن كان ليس فعلا للإنسان فكيف وقد وقع بسببه ؟ فالمشكلة في الفعل المتولد جانبان : جانب علاقة السبب بالمسبب أو بالأحرى قانون العلية وهي عند المعتزلة علاقة ضرورية . وجانب انتفاء وجه من الإرادة فيه من حيث إنه يستحيل على الإنسان أن يترك المسبب بعد فعل السبب .

أما جانب الضرورة في العلية فلا سبيل إلى إنكاره لدى المعتزلة وإلا لجاز أن يطلق الرأي السهم فلا يطلق بل لجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد السيوف على قتله فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع . وجاز أن يجمع بين النار والخلفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق^(١) ولجاز أن يتحرك الجبل باعتماد الضعيف التحيل وعدم تحرك الخردة باعتماد القوى المتين^(٢) ، فإذا لم يجر ذلك كله فإن الأسباب موجبة لمسيئاتها^(٣) هكذا يقرر المعتزلة في قوة مبدأ العلية حيث يرون انهيار قوانين الطبيعة في التشكك في قانون العلية ، ولكنهم لا يذهبون لمنهج الطبيعيين وإنما يشتبون أن ذلك كله مما طبع الله الأجسام والموجودات به .

أما جانب انتفاء تمكن الإنسان من التأثير على المعلول بعد فعل العلة أو تعلن ترك المسبب بعد فعل السبب ، فذلك سبب اختلاف المعتزلة في كونه فعلا للإنسان .

فالتولدات ليست فعلا للإنسان عند النظام من حيث إنه لا يفعل إلا الحركة في نفسه وقد شاركه معمر في رأيه فما محل في الأجسام من حركة وسكون فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه .

كذلك ذهب ثمانية بن الأشرس أن لا فعل للإنسان إلا الإرادة وأن ما سواها حدث لا من محدث كتحو ذهاب الحجر عند الدفعة فذلك

(١) الخياط : الاختصار ص ٦١ .

(٢) الأبي : اللواقف ص ٣١٧ .

(٣) الأشرى : مقالات الإسلاميين جزء ٢ ص ٨٨ .

يضاف إلى الإنسان على المحياز وغير عن ذلك الجلاظ بقوله ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه وليس باختيار منه فليس يقع فعل منه باختيار سوى الإرادة .

وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد إلى أن ما تولد من فعلهم مما يمكنهم الامتناع منتمى أرادوا فهو فعلهم وما سوى ذلك مما لا يقدر على الامتناع منه متى أرادوا فليس بفعلهم ، ويضيف ضرار إلى ذلك قوله : الإنسان يفعل في غير حيزه وأن ما تولد من فعله في غيره من حركة أو سكون فهو كسب له خلقه لله عز وجل ^(١) ، إن ما ذهب إليه الأشاعرة من رأى في الفعل الإرادي المباشر جعله ضرار وصفاً للفعل المتولد .

ولكن إذا لم يكن المتولد فعلاً للإنسان فهل يعنى ذلك انقضاء مسئوليته عنه وحسابه عليه ؟ وإذا كان لا يتسنى للإنسان تركه بعد إيجاب سببه ألا يستحق الثواب أو العقاب عليه ؟

إنه لا يجب متى لم يصح من القادر في بعض حالاته ترك الفعل أن يدل ذلك على أن الفعل ليس من قبله ، لأن الترك جائز في المبتدئ أو المباشر من الفعل ، أما المتولد فإن الإنسان قد فعله بفعل سببه ، وعند السبب يستحق الثواب أو العقاب إذا كان من المعلوم أنه يوجد لا محالة ، حقيقة إنه بعد إيجاب السبب لو رام أن لا يوجد له كان ذلك منه محالاً لأن وجوده لا يتعلق باختياره ، ولكن الإنسان يسأل عن فعله المسبب كما يسأل عن فعله الفعل من حيث إن وجود كل متعلق بقدرته ، إنه بمنزلة من أمر غلامه بالعطية فأعطى فإنه يستحق الشكر وإن كانت العطية من فعل غلامه ، ولكنها صارت كأنها من قبله ^(٢) .

على أن من الأفعال المتولدة ما يقع عن الخطأ وعن غير قصد ، فهل يكون الحكم فيه كحكم السامى أو النائم ؟ وإلا فكيف يستحق العقاب بفعل

(١) الأثرى : مقالات الإسلاميين جزء ٢ - ص ٨٢ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المفتى - جزء ١٢ (النظر والمعارف) ص ٤٦٧ .

لا يمكنه أن يتركه لم يقصده ولا يستطيع أن يعطل عنه إلى غيره ؟ يبدو أن المشكلة لم تحل بعد بالنسبة للمسئولية الإنسان عن الأفعال المتولدة ، ومن ثم استقصى المعتزلة النظر في صلة العلة بالمعلول مكاناً وزماناً .

أما الصلة المكانية فقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه لا يجوز أن يفعل الإنسان في شيء إلا بأن يمارسه غير أن آخرين لم يشترطوا ذلك^(١) .

وأما الصلة الزمانية وعلاقتها بالمسئولية فهل يجوز أن يتقدم السبب المسبب بوقت أم لا بد أن يصحبه ؟ وإن تقدمه زماناً فهل يمكن أن يكون قبل السبب بوقتين أم لا يعد ذلك متولداً عنه ، وقد جوز بعضهم أن يتقدم السبب المسبب أكثر من وقت واحد^(٢) ، ويبدو أن هذا الرأي هو الذى أدى إلى أن يشاغب ابن الراوندى على المعتزلة قولهم بالتولد ، حين نسب إليهم القول إن الموتى يقتلون الأحياء الأصماء حقيقة لا مجازاً وإن المعدمين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسامهم على التحقيق ، وقد ذكر الخياط في رده أن الأحياء القادرين على الأفعال في حال حياتهم وصحتهم تتولد عنهم بعد موتهم أفعال فتنسب إليهم هذه الأفعال ولا تنسب لغيرهم ، فإن إنساناً لو قذف إنساناً بسهم ثم مات القاذف قبل وصول السهم إلى المقتول فآله وقتله فإن القاذف أحدث الألم وقتل الحادث بعد موته بالسبب الذى أحدثه وهو حي ، ويوضح الخياط مسئولية القاذف فينكر أن يكون هذا فعلاً قد أو فعلاً للسهم لأنه موات أو فعلاً لا فاعل له فلا يبقى إلا أن يكون الفعل تولد عن الفاعل .

وبرغم ما في منطق الخياط من قوة ووضوح فالمشكلة المتعلقة بالمسئولية لا زالت قائمة ، كيف يسأل الإنسان عن فعل وقع بعد موته ، وموت الإنسان ينهى عمله وتكليفه ؟ ويشرح القاضى عبد الجبار الموقف بقوله إن استحقاق المكلف العقاب أو الثواب لأجل فعل يوجد بعد موته بزمان

(١) الأشرى : مقالات الإسلاميين - جزء ٢ ص ٨٥ .

(٢) المرجع السابق : جزء ٢ ص ٨٧ .

لا يلزم القول إن الميت فاعل بعد موته ، ولكن وجد منه المسبب وهو
حى عاقل ثم مات فحصل هنا بعد زمان ويكون عند وجوده فعلا لذلك
الميت في الحقيقة وإن كان سبب وجوده قد تقدم ، ولا يقال إن تعلق وجوده
أو عدمه ليس باختياره فيكون بمنزلة فعل غيره ، إن الفعل الواقع بعد
موته واقع منه في الحقيقة من حيث اختبار سببه وأوجده على الوجه الذي
يوجد هذا السبب وقد كان يصح أن لا يفعله أو أن يفعله على وجه
لا يولد هذا السبب ، فيجب أن تكون هذه الأحكام متعلقة بالمسبب وهو
ميت كتعلقها به وقد كان حياً^(١) .

ولكن للمشكلة جانباً لم يحل ، إذا كان لم يستطع الفاعل أن يتحرز
من وقوعه قبل موته فكيف يتسنى له أن يتوب عنه وقد وقع الفعل بعد
موته ؟ هنا يقدم القاضى عبد الجبار حلاً للمشكلة ، فليست التوبة على
ما سلف من الذنوب فحسب ولكن الندم أحد مظاهر التوبة يمكن أن
يكون على ما سبق متى توقع الرأى خطأه وأيقن قتل المصاب ، ذلك
أن الأمر هنا وإن كان لم يقع إلا أنه قد صار في حكم الواقع فيلزمه
الندم ، أما إذا علم أن إصابة المؤمن خطأ لم تقع لم يجز أن يستحق
العقاب لأن من حق الميت وهو الرأى أن لا يستحق العقاب على الفعل
الواقع في حال موته طالما كان جاهلاً أو غير متوقع لوقوعه^(٢) .

ولكن الإنسان إذا سن سنة سيئة يعلم أنه يقتدى فيها ويعمل بها
في المستقبل لأجل فعله لها فإنما يستحق العقوبة على فعله لا على فعل
من اقتدى به من حيث إن المقتدى مختار ولكن يصير فعل غيره وجهاً
يعظم إشغاه^(٣) .

بقى في المشكلة جانب ذكره الأشعري عرضاً ولم يذكره تفصيلاً ولكنه
يدل على علو قدر المعتزلة في الأخلاق وأعنى به : هل تولد المعصية طاعة ؟

(١) القاضى عبد الجبار : المئى جزء ١٢ ص ٤٧٢ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المئى جزء ١٢ ص ٣٦٦ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٧٤ .

وهل يسمى الفعل المتولد عن معصية طاعة ؟ أدرك المعتزلة ما في التسليم بهذا الرأي من خطورة على الأخلاق من حيث تصبح الغاية مبررة للواسطة فيرتكب الإنسان معاصي زاعماً أنها مجرد أسباب لطاعات ، ومن ثم فقد ذهب بعضهم إلى أن لا طاعات متولدة من معاصي ، وذهب البعض الآخر إلى أنه مع افتراض إمكان صدور خير متوهم من شر فإن المتولد ليس طاعة ولا معصية^(١).

وإذا كان الأشاعرة لم يرقهم رأى المعتزلة في الأفعال المباشرة وصدورها عن إرادة حرة للإنسان فإنه من الطبيعي أن ينكروا عليهم القول بالتولد ويحاولوا هدم أساس فكرتهم وأغنى بذلك الضرورة في العلية ، إن أفعال الله لا يحدها وجود السبب ، يجوز أن يريد الإنسان إطلاق السهم فلا يريد الله أن ينطلق ويجوز أن ينطلق السهم فيوقفه الله قبل أن يقتل ويجوز أن ينطلق حتى يصل إلى المقتول إليه فلا يقتله ، إن اقتران العلة بالمعلول لما سبق من تقدير الله سبحانه خلقهما على التساقط لا يكون العلاقة بينهما ضرورية في ذاتها^(٢).

وبنقض فكرة الضرورة في العلية لا تصبح الأفعال المتولدة من فعل الإنسان ولكنها كالأفعال المباشرة من خلق الله وإرادته ، ولكن بصرف النظر عما يؤدي إليه نقض العلية من خطورة على العلم فإن المشكلة بالنسبة للأخلاق هي هل يحاسب الإنسان عن الفعل المتولد أم لا ؟ إن كثيراً مما تنزخر به الحياة من أحداث عن أفعال كلها تقع متولدة وكلها تقتضي دراسة لتحديد المسؤولية والجزاء ، إن ذلك كله وفقاً لمنطق الأشاعرة يصبح غير ذات موضوع ، إنه بعد تقويض الدراسات الأخلاقية بإنكار حرية إرادة الإنسان تنقوض الأبحاث القانونية بإنكار المسؤولية عن الفعل المتولد كل ذلك باسم القضاء والقدر ، وبالرغم من أن التشريع الإسلامي

(١) الأثرى : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٨٨ .

(٢) الدكتور النشار : نشأة الفكر ج ١ ص ٤٠٩ .

يزخر بذكر الجزاءات كالدية والكفارة في الأفعال المتولدة والقتل الخطأ
 فإن الأشاعرة في مجال أصول الكلام قد تجاهلوا ذلك كله من أجل
 تفويض أصول المعتزلة ، ومن ثم كان التناقض في أكثر من موقف بين
 قههم وأصول الكلام عندهم .

الفصل الخامس

مفاهيم أخلاقية

لما يتعلق بمعاش الإنسان ومماته :
الأرزاق - الأسفار - الآجال

تتجلى خصوبة التفكير المعتزلي فيما أفعم به شتى جوانب الحياة الإنسانية بمضامين أخلاقية ، فليس الاتجاه الأخلاقي عندهم في مجرد تقييم الأفعال الإنسانية وإنما أضفوا على كل ما يتعلق بمعاش الإنسان معنى أخلاقياً . فالرزق أهم مظاهر معاش الإنسان ، إنه من خلق الله ^(١) ، على أن ذلك لا يبرر الغصب ولا الرزق الحرام ، فمن غصب إنساناً ماله أو طعاماً فأكله . فقد أكل مازق الله غيره ولم يرزقه إياه ، ذلك أنهم أجمعوا على أن الله لا يرزق الحرام ، كما لا يملك الله الحرام وإنما رزق الله الذي ملكه لإياهم دون الذي غصبه .

ورأى المعتزلة في الرزق ينسب تماماً مع منطق ملههم ، حيث لا يفعل الله القبيح ولا يريد ، ولما كان الرزق الحرام قبيحاً فالله غير فاعل إياه ، إنه كسائر المعاصي لا يريد الله ولا يريد الأسباب المتوسطة فيها أو المؤدية إليها ، فلا يقال : إن الله يرزق الحرام بل الجائر فقط أن الله يرزق الحلال أما الحرام فيكتسبه المعاصي بنفسه ، كذلك لا يقال لقاطع الطريق إنه يقطعه بعون من الله ، لأن الله لا يخلق الذنب ، والله خلق العيب ولكن الإنسان هو الذي صنع الخمر ^(٢) .

(١) الأثرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩٦

(٢) جولد تيسر : ملهب التفسير الإسلامي ص ١٩٢

ويشير خصومهم من المعتزلة عليهم زوبعة ويلزمونهم أن من ولد في بيت لصرص وعاش بين قطاع طريق يأكل من حرام حتى مات فإن الله لم يرزقه قط^(١).

وليس من مسوغ لهذا النقد ، لأن المعتزلة قد أثبتوا أن الله خالق الأرزاق كما أنه خالق الأجسام^(٢) ، ولكنهم لا يسمحون بأن يكون هذا القول ذريعة للمعاصي وأكل الحرام ، وذلك ما يسمح به الموقف الأشعري الذي يثبت أن كل ما أنعم به على الإنسان في الحال والمآل وكل ما يتغذى به من حلال أو حرام فهو رزق الله ، ولنا فإن بعض معتدلي الأشاعرة أنفسهم لا يسوغون ذلك ، إذ النعمة عند الشهرستاني ما كانت عمودة في العاقبة كما أن الرزق ما يكون مباحاً شرعاً ، ثم يرى أن كلا الرأيين صحيح وأن الاختلاف بينهما في اعتبار المحصوص والعموم ومن ثم لا مشاحة في المواضع^(٣) .

ولكن الخلاف ليس شكلياً أو لفظياً وإنما يعبر عن اختلاف في التفكير ووجهات النظر بين من لا يسمحون بحمل الذنوب على الله أو يدعون ذريعة إلى المعاصي وأكل الحرام وبين من جعلوا اسم الله إجابة لحل كل مشكلات العلم والعمل على السواء ، بين قوم نزهوا الله حقاً وبين قوم تصوروا أنهم يعظمون الله .

والموقف المعتزلي في التاريخ السياسي للإسلام نظير حين وقف أبو زر يعارض معاوية في قوله : المال مال الله لأنه بثاقب فكره قد فهم أن معاوية يقول ذلك ليحتج به عن الناس مدعياً خلافة عن الله في المنع والبطاء بعد أن سما اسم المسلمين مضافاً إلى المال ، وكما أن معاوية لم يكن أشد إيماناً من أبي زر في قوله المال مال الله فكل ذلك الأشاعرة ليسوا

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢٦١ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين جز ١ ص ٢٩٦ .

(٣) الشهرستاني : نهاية الإقتدام ص ٤١٤ .

أشد حرصاً على الدين من المعتزلة في قولهم الرزق رزق الله بصرف النظر عن توافر جانب حسن النية في الموقف الأشعري إذا قورنوا بمعاوية وكما أن رأى أبي ذر قد صدر عن فهم سيامى عميق فإن رأى المعتزلة صادر بلا شك عن موقف أخلاقي سالم .

وإذا كان الموقف المعتزلي يرى جوانب الحياة بمحتوى أخلاقي دون مناسبات بالإيمان بالله ، فإنه كذلك يسمح بقيام مختلف العلوم على أسس عقلية دون إنكار لله . فالظواهر تحكمها قوانين أو علل ضرورية بما طبعها الله عليها بعكس الموقف الأشعري الذي لا يثبت إلا لإرادة الله فيجعل إمكان قيام العلم متعزلاً . ففي علم الاقتصاد الله هو المُسعر لدى الأشاعرة^(١) وبذلك ينتهى القول في هذا العلم ولكن رأى المعتزلة يدع الإمكان قائماً بقولهم السعر فعل مباشر من العبد إذ ليس ذلك إلا مواضعة منهم على البيع والشراء بشمن مخصوص^(٢) ، فهو تقدير الثمن الذي تباع به الأشياء على وجه التراضي ، ويستقصى للمعتزلة البحث في الرخص والغلاء وأسبابهما^(٣) ، ولست بصدد عرض رأيهم في المسائل الاقتصادية ولكن الذى يهمنى هو استخلاص المغزى الأخلاقي في ذلك ، فهم يأبون أن يكون المُسعر هو الله حتى إذا حبس التجار السلعة عن الناس لزيادة السعر يكون الغلاء - حسب ما يلزم عن رأى الأشاعرة - من الله ومن ثم فلا حرج على التجار ، ولعل ظروف عصرنا الحديث تجعلنا نلقى بثقلنا كله مع المعتزلة نؤيدهم في رأيهم إلى أقصى الحدود ! !

وليست مظاهر الحياة وحدها هى التى تفسر في ضوء الأخلاق وإنما لا يخلو الموت من مغزى . فقد غيَّب على الإنسان معرفة أجله وفي ذلك مصلحة حتى لا يكون في العلم إغواء بالقبيح والمعاصي إذا علم أن في

(١) الإيجي : المؤلف ص ٣١٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار : للمنى جزء ١١ (الأعمال - الأرزاق - الأجال) .

(٣) المرجع السابق .

العمر بيقية^(١) إنه إن علم فإن ذلك يدعو إلى أن يتجنب المحارم رجاء أن يتوب آخر عمره^(٢) .

ويتفق المعتزلة والأشاعرة أن الإنسان يموت بأجله ولكن الخلاف بينهم حول القتل ، هل يقال إن المقتول قد مات بأجله وإنه كان سيموت حتماً لو لم يقتل ؟ ومن ثم يكون القاتل ملجأ لأن الذي حمله على قتل المقتول حضور أجله فلا إثم في ذلك عليه ؟ أم كان سيعيش لو لم يقتل فيكون في ذلك خلاف معلوم الله ومراده ؟

يمنع المعتزلة قول المخبرة والأشاعرة أن كل مقتول قد قتل بأجله وأن القاتل لا يقتل على أن لا يقتله في تلك الحال كما لا يقتل على قتل من لم يحضر أجله^(٣) ، وواضح أنهم يريدون أن لا يعفو القاتل من مسئولية القتل بحال ، فذلك يعارض انجهاهم في الحرية والتكليف ، وينقضه الإجماع بلم القاتل .

ولكن هل كان سيعيش لو لم يقتل ؟ نسب الإيجي إلى المعتزلة القول إنه كان سيعيش لو لم يقتل ، إلا أن هذا هو أجله وادعوا في ذلك الضرورة^(٤) ، وتعنى عبارتهم أنهم إذا كانوا يمتنعون القول أنه كان سيموت لا محالة لولا القتل فإنهم لا يميزون القول إنه كان سيعيش لا محالة من حيث استحالة أن يكون للإنسان إلا أجل واحد^(٥) .

هكذا لم يدع المعتزلة ظاهرة إلا فسروها في ضوء انجهاهم الأخلاقية ، بل لم يفهم أن يحاولوا في كتمان الأجل عن الإنسان مغزى خلقه ، فجعلوا للإرادة الإلهية نفاذاً وقداستها واحتفظوا للقيم الخلقية بسموها وزايتها .

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى ص ٢٧٢ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٧ .

(٣) المغنى : جز ١١ (الأسفار - الأرزاق - الأجل) .

(٤) الإيجي : للوقف ص ٣١٩ .

(٥) للمغنى : جز ١١ الأجل - ص ٥ ظ و ٦ و (مغلوط) .

« فصل واحد »

في أن « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »

هو الأصل العمل الوحيد في فلسفة المعتزلة الخلية

واجهت الفلاسفة الأخلاقية مشكلة مسئوليتها عن العمل . ذلك أنه إذا كان موضوعها يهدف إلى تحقيق الخير الأقصى فهل العلم بذلك يكفي في مجال الأخلاق أم أنها تلزم الإنسان بالسعى لتحقيق هذا الخير وممارسة الفضيلة ؟ هل الأخلاق من مجموعة العلوم العملية التي يكون النظر فيها من أجل التطبيق أم أنها باعتبارها من العلوم المعيارية لا تتطلب أكثر من فهم طبيعة المثل العليا في السالك الإنساني من حيث إن المعرفة تتطلب . لذاتها ^(١) ؟ وهل يتسنى أن تكون السيرة الشخصية لفيلسوف غير متسقة مع فلسفته الخلقية ؟ إنه بطبيعة الحال لا نطلب من الفيلسوف أن يكون نبياً أو واعظاً أو قديساً ولكن يبدو غير مستساغ أن تتعارض حياة الفيلسوف العملية مع تفكيره العقلي لا سيما إن كانت آراؤه الفكرية تتم عن اتجاهات خفية رقيقة ومثل عليا سامية تثير في النفس الإعجاب ولا يعوزها إلا أن تكون سيرة الفيلسوف أسوة حسنة ، ولقد كان سقراط أول فيلسوف في الأخلاق ممثلاً لذلك إذ كان سلوكه يتسق تماماً مع تفكيره ، وكانت المدارس السقراطية متأثرة بشخصيته لدرجة لا تقل عن اتباعها لآرائه ، كذلك كانت الحياة الشخصية للكليين والرواقيين معبرة تماماً عن مذاهبهم ، أما في الفلسفة الحديثة فلم يكن فلاسفة الأخلاق يراعون ذلك باستثناء كانط وإن كانوا على الأقل لم يصلوا بسيرتهم إلى ذلك من التناقض مع آرائهم ، والواقع أن ذلك غير مستساغ على الإطلاق إلا أن يكون مرضاً نفسياً يسمونه ازدواج الشخصية .

(١) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ٤٥٨ .

فماذا كان من أمر المعتزلة ؟ إن المصادر الأشعرية قد رسمت لحياتهم الشخصية صورة قاتمة ، بل إنها قد جعلت في أصل نشأتهم حين اعتزل واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري ليس مجرد اختلاف فكري أو اجتهد كلامي وإنما تعبير عن الزيف والضلالة والخروج عن السنة والجماعة ^(١) ، أما ما ذكره عن حياتهم الشخصية فلم يكن يخلو من تجريح ، فالنظام على سبيل المثال كان أفسق أهل زمانه ومات ميتة تليق بسكير عريبد ^(٢) لا فيلسوف أخلاق أو متكلماً في دين ، وأصابت صفة الفسق سيرة كل من أبي هذيل وأبي هاشم وغيرهما ^(٣) ، أما القاضي عبد الجبار ففضلاً عن فسقه فقد كان يزعم أن المسلم يخلد في النار على ريع دينار وقد جمع من المال آلاف آلاف الدراهم من قضاء الظلمة بل الكفرة ^(٤) ، وفضلاً عن هذا التجريح لسيرتهم الشخصية وقد كانوا جميعاً في نظر الأشاعرة متهمين في دينهم لمخالطتهم أهل الديانات الأخرى لا لرد عليهم وإنما للتأثير بهم والنقل عنهم ، ذلك مما يدعو أن تأخذ تاريخ الأشاعرة اسيرة رجال المعتزلة بشيء كثير من الحذر بل الشك .

إن أصل اللفظ ليس معبراً عن زيغ أو ضلالة وإلا لأ نكره المعتزلة على أنفسهم فضلاً عن أن لفظ الاعتزال قد ذكر في أكثر من موضع من القرآن بما يفيد المدح ^(٥) وإذا اعتزلتموهما وما يعبدون إلا الله ^(٦) وأعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعو ربّي ^(٧) ، فلما اعتزلهم وما يعبدون من دون الله ^(٨) والواقع أن اللفظ يذكر في الاستعمال معبراً عن الانزواء والابتعاد

(١) البندلي : الفرق بين الفرق ص ٨٧ . والإسفرائيلي : التبصير في الدين ٤٠ و ٤١ .
وغيرهما وانظر الدكتور النشار : نشأة الفكر ج ١ ص ٢٥٧ .

(٢) الدكتور أبو ريدة : إبراهيم النظام ص ١٩ .

(٣) الإسفرائيلي : التبصير في الدين .

(٤) جولد تسهر : مذاهب التبصير الإسلامي ص ١٩٠ .

(٥) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٣٩ والدكتور النشار : نشأة الفكر

ص ٦٥

(٦) سورة الكهف : آية ١٦ . (٧) مرجع : آية ٤٨ . (٨) مرجع : آية ٤٩ .

عن لهُ الحياة ونج الدنيا للتعبد أو طلب العلم ومرادفًا لكلمة زاهد أو عابد^(١)، وإن أصل نشأتهم يرجع إلى اعتزال جماعة من أصحاب الحسن ابن علي بعد أن سلم الأمر لمعاوية ولزومهم منازلهم وساجدتهم واشتغالهم بالعلم والعبادة^(٢)، كل ذلك مما يجعلنا نرجح أنهم نشأوا في بيئة مستتيرة على حد تعبير الدكتور على التشار بعد حصرتهم المريعة على سلب الحق من أهله وولاية معاوية الخلافة فكان أن لجأوا إلى العبادة واعتزلوا السياسة وعكفوا على دراسة العلم والدين، وإن بلرة هذه الفرقة قد ظهرت من نزعات ورعة إذ كانوا من الأتقياء الورعين الذين اعتزلوا الناس^(٣)، ولقد كان شيخهم الأوائل معبرين عن هذا الاتجاه فكان واصل بن عطاء لا يرى في الليل إلا مصلياً أو عاكفاً على الكتاب الكريم يبدن آيات يرد بها على المخالفين وكان عمرو بن عبيد يقوم الليل مصلياً وقد حجج أربعين حجة ماشياً، وإذا تكلم فكان النار لم تخلق إلا له وإذا رأيته توهجت أنه عاد من دفن والديه^(٤)، أما النظام فقد استحلح الله بجهاده في الدفاع عن التوحيد أن يسهل عليه سكرات الموت، وكان فاسكهم أبو موسى المردار إذا جلس للوعظ والكلام أبكى مستمعيه.

وبالرغم من هذه السيرة الصالحة لكبار المعتزلة فإن أذهب إلى أن أضعهم في صف سقراط أو الرواقيين، ذلك أن أتباعهم لم يتأثروا إلا بأرائهم، وكانت متابعتهم عن إقتناع لا عن كونهم قلة، ذلك أن صفتهم الكلامية قد سادت ما عداها من صفات خلقية وكان جهادهم أهل الديانات الأخرى والفساق والزنادقة والمتحللين من أمثال بشار بن برد وأبي نواس هو أبلغ ما عرف عن شخصياتهم من أثر إلى حد أنه يمكننا القول إن أصل الأمر

(١) طبقات ابن سينا : ج ٦ ص ٢٢٥ وجوك نسير: العقيدة والشرعية ص ٨٩ .

(٢) القويون : فرق الشيعة ص ٥ والدكتور التشار ص ٢٦٤ (نشأة الفكر) .

(٣) جوك نسير : العقيدة والشرعية ص ٨٩ .

(٤) ابن المرقضى : اللنية والأمل ص ٢٢ .

بالمعروف والنهي عن المنكر هو أصل العمل الوحيد في مذهبهم الكلاسي وهو الأصل الذي آمنوا به يقيناً ومارسوه عملاً .

يذهب المعتزلة إلى أنه باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك فصل السيوف واجب إذا لم يمكن دمه المنكر إلا بذلك ^(١) لا فرق في ذلك بين مجاهدة كافر أو فاسق ^(٢) ولا يختص الولاية بالأمر بالمعروف بل هو ثابت لأحاديث المسلمين ، على أن الأمر في ذلك موكل إلى أهل الاجتهاد فليس للعوام في ذلك أمر ولا نهى ^(٣) ، ومن ثم فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات لأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف ونهى عن المنكر وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشره فإن الجاهل ربما نهى عن معروف أو أمر بمنكر ، وقد يغلظ في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة وينكر على من لا يزيد إنكاره إلا تمادياً أو على من الإنكار عليه عبث ^(٤)

ومن شروط الأمر بالمعروف أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه ، فإنه لو علم أو غلب على ظنه أن نهياً عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين لم يجب : كذلك أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله فيه تأثيراً فإن لم يعلم ذلك فإنه يحسن وإن لم يجب ^(٥) .

والأمر بالمعروف تابع للمأمور به إن كان واجباً فواجب وإن كان ندباً فندب ، وأما النهي عن المنكر فواجب كله لأن جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح ، وشروط الوجوب أن يغلب على ظنه وقوع المعصية نحو أن يرى الشارب قد نهياً لشرب الخمر بإعداد آلاته ، وألا يغلب على

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣١١ .

(٢) للمسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٤ .

(٣) الجويني : الإرشاد إلى توطئ الأدلة ص ٢٥٩ .

(٤) الزنجيري : الكشاف ج ١ ص ١٣٤ (تفسير آية « ولكن منكم أمة يدعون إلى

الخير يأمرون بالمعروف ») .

(٥) القاسمي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٤٣ .

ظنه أنه إن أنكر لحقته مضرة عظيمة ، بل يبتدئ في إنكاره بالسهل فإن لم ينفع ترقى إلى الصعب ، لأن الغرض كف عن المنكر - قال تعالى : « فأصلحوا بينهما » ثم قال : « فقاتلوا التي تبغى » ويأمر الإنكار كل مسلم تمكن منه وعرف شرائطه ، فهناك القبايح الظاهرة المعروفة والتيى عنها واجب على كل إنسان ، وأما ما يحتاج إلى قتال فلإنما يقوم به من في استطاعته القتال والإعداد له كالإمام وولاته فهم أعلم بالسياسة ومعهم عونها وعلتها ^(١) .

في هذا المبدأ العملي فحسب يمكن أن يقال إن المعتزلة قد عاشوا مبادئهم فحاربوا الزندقة والتحلل ولكن يؤخذ عليهم حين دانت الدولة بمبادئهم أنهم لم يفرقوا بين دره المنكر من تهتك وفجور وبين اضطهاد المخالفين في الرأي فكان لبطشهم شهداء ومضطهدون أثاروا عطف الناس وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل ، ومن ثم لحقتهم وصمة التعصب ، وكان أجلو بهم باعتبارهم عقليين أحراراً أن يكونوا رواد حقيقة ودعاة أخلاق .

أما إذا كانت الأخلاق علماً علمياً فلا يكفي فيما يتصل بالفضيلة أن نعلم حقيقتها ، إنما أن نروض أنفسنا على اتباعها ، فهل التزعة العملية تصلح كباعث كاف لممارسة الفضيلة ؟ لا شك أنه لا بد أن يفسح للعقل مكانة تليق به في مجال الأخلاق ، ولكن هل الإقناع كاف للعمل وهل الفكرة ملزمة للإرادة ؟ إنه مهما اكتسبت الأفكار من حق فإنه ليس في وسعها أن تتطوى على لزوم تحقيقها ، ذلك أن الإلزام الخلقى لا يمكن أن يشتق من مجرد الفكرة المحضة على حد تعبير بيرسون ^(٢) ، إننا قد نعجب بالفلسفة الخلقية القائمة على أسس عقلية ولكنه إعجاب التأمل وليس ذلك كافياً لإسكات نزعات الهوى والأثرة والذيلة ، إنه إن صح الإذعان للمنطق في ميدان النظر فليس للمنطق كل هذا السلطان في ميدان العمل ، ومن

(١) الزنجبرى : الكشف - - ١ ص ١٣٥ .

(٢) بيرسون : متبعا للأخلاق والدين - ص ٩٥ .

ثم فإن الأساس العقلي وحده لا يكفي لقيام الأخلاق ، ذلك أرسطو بعد الجهد الخلاق الذى أقامه بكتاب الأخلاق ينتم صفحاته بعبارات ثم عن الأسف : لو كانت الكتب والخطب وحدها تكفى لردنا أخيراً لكانت مطلب الناس جميعاً إن كل ما فى وسع المبادئ أن تحققه فى هذا الصدد هو لسوء الحظ أن تشد عزم فتیان بكوارم على الثبات فى طلب الخير وترد القلب الشريف بفطرته صديقاً للفضيلة وقيماً لعلمها (١).

ولكن ما الذى يعوز المبادئ إذا لم تكن تكفى لإقامة الأخلاق وممارسة الفضيلة ؟ وإذا كانت هذه المبادئ عاجزة عن أن تحول الشرير خيراً فهل يمكن أن تصبح الفلسفة الأخلاقية مجرد ترف عقلى وتقطع صلتها بالعمل ؟

ليس للعقلين بما فى ذلك المعتزلة إجابة شافية على السؤال ولا يمكن بحال أن نجد هذه الإجابة فى نزعة عقلية بحثة تعنى بالنظر على حساب العمل ، ويبدو أن هذه الإجابة لن نجدها إلا فى ثنايا مذهب آخر يغلب جانب العمل على العلم والإرادة على الفكرة ، مذهب تكون أولى مقدماته : أنا أريد لا أنا أشك أو أنا أنكر أو أنا أعرف ، ذلك هو مذهب النوقيين الذين اتخذوا من الأخلاق رياضة ومن ممارسة الفضيلة تلوفاً .

الجزء الثاني

المشكلة الأخلاقية لدى الدوقين في الإسلام

تمهيد

في أن الصوفية هم الذوقيون في الإسلام

يفيد لفظ الذوق كنهج للمعرفة إصابة الحقيقة بالشهود أو العيان فلا تتكشف أسرار الحقيقة إلا بتجربة روحية أو حال تقتضي المكابدة والمعاناة ، ولا تتم الرؤية الباطنة بنظر عقل من حيث لا يستند التلوق إلى العقل والجندل وإنما إلى الوجدان والإرادة .

ولفظ الذوق أبلغ في الدلالة من الحس ، لأن الحس بالمعنى الفلسفي لفظ عارض في اللغة العربية وهو لا يفيد إلا الإدراك المباشر دون واسطة في مقابل الاستدلال فضلاً عن أنه قد يكون عقلياً حين يتعلق ببدييات رياضية ، وليس الذوق كذلك من حيث إنه يبدو معارضاً لكل أثر عقلي فضلاً عن أنه لا يتعلق بالنظر وإنما يقتضي حالاً تتصل عندها النفس الذائقة بالموضوع المذاق ومن ثم فالذوق سلوك وليس كذلك الحس .

ويتضح الفرق بالتمييز بين اتجاه الحسنيين في الأخلاق من أمثال شافطيسرى وهتشنسون وبين اتجاه الصوفية ، هؤلاء لم يقصدا إلا أن يستلوا القيم الخلقية إلى العاطفة أو الوجدان وأن يجعلوها فطرية يستوى فيها الناس جميعاً ، بينما لا يكون الذوق لدى الصوفية إلا باستغراق الوجد ، ولا يكون ذلك إلا للخاصة الذين تتكشف لهم أسرار الحقيقة بضرب من الإلهام ، فلا يتم الذوق إلا بتجربة روحية وحال ، ولا يسمى الذوق ذوقاً إلا بسلوك عملي هو بطبيعته معارض للنظر العقلي .

ولا ريب في أن الصوفية هم الذوقيون لأن من خصائص الطريق الصوفي أنه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة بالتعلم بل بالذوق والحال وأن سيبلهم

ليس السماع والنظر وإنما المعاناة والسلوك^(١) ومن ثم فقد جافى الصوفية كل نظر عقلى وطرحوا أنساب البرهان والاستدلال لأن اليقين فى نظرهم لا ينال باستنباط المتكلمين^(٢) فليس التصوف على حد تعبير أبى الحسين النورى برسوم ولا علوم من حيث إن الصوفى لا يناقش ولا يجادل ولا يفترض ولا يعترض ولكنه يحيا حياة روحية خالصة تقتضى منه جمع الهمة والاستغراق الروحى ، ولا يعيش الصوفى متأملاً أو مفكراً وإنما فى قلق حائر يضطرب فيه بين أحوال ومقامات^(٣) .

وإذا كان التصوف تذوقاً فنحن إذاً بإزاء نزعة عملية لا نظرية فلسفية .

ولكن هل تكون التجارب الصوفية نسقاً متكاملاً يصلح أن يكون مذهباً فلسفياً فى الأخلاق ؟ يبدو أن أحداً من فلاسفة الأخلاق لم ينكر على الصوفية اتجاهاتهم الخلقية ولكنهم أنكروا أن تصلح هذه التجارب الروحية فى أن تقيم مذهباً فلسفياً متكاملاً ، إنه يصدد للعزلة أو العقليين عامة كتناواجه مشكلة العمل أو بمعنى أدق إمكان العمل من الفكرة المحضة ولكن يصدد الصوفية أو الدقيقين أصبحنا نجابه مشكلة النظر ، ولكن هل يمكن أن يكون التصوف حياة عملية لا تستند إلى أسس نظرية ؟ وهل تجاربهم الروحية بالرغم مما تنطوى عليه من فردية وذاتية لا تحمل سمات كلية ؟ أم هل أقوالهم مجموعة من الحكم والنصائح والأمثال القصيرة التى لا ترابط لتكون نسقاً كاملاً ؟

وقد سبق الصوفية رجال أخلاق غلبوا جانب العمل على النظر ومع ذلك احتلوا مكانتهم فى تاريخ الفكر كفلاسفة كما اتخذت اتجاهاتهم مكانة بين الفلاسفة الأخلاقية لعدة مشكلات ، فهل يمكن أن نجد لدى

(١) الفزائى : المذهب من الفلاسفة ص ٣٢ .

(٢) الكلابى : التصوف يلعب أهل التصوف ٩ - ١٠ .

(٣) الدكتور أبوالمعاليف . التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ص ٢٢ .

الصوفية إجابة عليها ؟ ما هي غاية الحياة ؟ ما هو الخير الأقصى ؟ هل سلطة الإلزام الخلقي باطنية أم خارجية ؟ وهل يحكم على الفعل حسناً أم قبحاً وفقاً للغاية والنتيجة أم الباعث والنية ؟ هذه وغيرها مشكلات ضرورية لتحديد نسق أى مذهب أخلاقى .

ومن ناحية ثالثة بالرغم من مجافاة الصوفية لأساليب الجدل فإنه لم يكن هناك مفر من أن يواجهوا الخصوم والمخالفين ، ولقد وجد الصوفية أنفسهم خصوصاً للفقهاء والمتكلمين فكان عليهم أن يدافعوا عن اتجاهاتهم ومسلكهم . وبصدد عرض مذهبهم الأخلاقى يقول الغزالى^(١) : الناس فى طلبهم السعادة قد ذهبوا مذاهب أربع :

فريق قد أثبت اللذة الحسية وطلبها ولكنه يؤمن بالحشر والتشتر والجنه والنار كما نطقت به الشرائع ولكنه غافل عن سعادة آجلة من أجل لذة حاضرة ، فهو أسير شهواته عاجز عن قهرها ومن ثم فهو أضعف الخلق لأنه أضعف عن رد شهواته فهو فى عناء دائم وهم مقيم إن قضى وطره يوماً عجز عنه أياماً ، وهو لا يخلو فى قضاء الشهوات من مشاق وأخطار تنمى عليه لذته ، ذلك شئ الدنيا والآخرة باتفاق لأنه إن كان مقبهاً على الهوى راضياً بالشهوة فلن تصفو له وإن أراد التخلل عنها ، ولكن نفسه قد ملكته فذلك قد أعضل دأوه فمأش بغصة الدنيا وخسران الآخرة .

وفريق ثان من الفلاسفة لا يطلب اللذة الحسية ولكنه يميز عليها لذة العقل ، ولا ينحى ما وراء العلم والفكر من سعادة حين تنكشف له فى كل لحظة مشكلات الأمور ، ثم هو فى عز لا يسلبه منه أحد كما يسلب الملوك ملكهم وينزع عنهم سلطانهم ومن ثم تشوق الوزراء والولاة إلى عزكمز الفلاسفة والعلماء ، ولكن لا تكتمل إلا بالعلم والعمل ، إذ كيف يسعد أو يفوز من لا يعمل بما يعلم ، وما العمل إلا رياضة الشهوات النفسية

(١) الغزالى : ميزان العمل ص ٤ وما بعدها .

التي بموجب علمه قد علم أنها زائلة مجلبة للهموم والكلوات .

وفريق ثالث من جماهير الحقى ظنوا أن الموت علم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما ، وغالباً ما لا يدعو إلى هذا الرأى برهان يستند إليه أو دليل يعتمد عليه ، وإنما عجز عن مقاومة الهوى ودعوة إلى البطالة ، ثم ينسب هذا المعتقد إلى فيلسوف عارف بدقائق الأمور ، ولكن المسترشد يعرف الغلط في ذلك إذ كيف إلى دليل غفل عنه الأنبياء والأولياء والحكماء وكافة العقلاء .

وفرقه رابعة أنكرت اللذة الحسية حقيقة أو خيالا ولم تقنع باللذة الحسية أو العقلية ، أدركت أن السعادة الدنيوية قاصرة قصيرة وأن ما عند الله خير وأبقى ، ولكنهم لا يطلبون الجنة على عملهم لأن مطلب القاصدين إلى الله أشرف وأسمى ، فليس من غايتهم الحور والقصور والاشتغال بنعيم الحياة وزخرفها كن همة مجالسة مولا والنظر إلى وجهه الكريم^(١) .

فلا معنى للسعادة إلا نيل النفس الإنسانية كمالها وما كمالها إلا التجرد عن علائق الدنيا والانكباب بمجملتها الهمة على التفكير في الأمور الإلهية ، فبالجهادة والرياضة والتفكير والمعاينة تنال النفس سعادتها فلا علم بلا عمل « إليه يصعد الكلم الطيب » ذلك هو العلم ، « والعمل الصالح يرفعه » ذلك هو العمل .

هذا العرض مع النقد لاتجاهات طالبي السعادة يصلح أن يكون مقدمة لنزعة الصوفية في الأخلاق فضلاً عما فيه من تحليل للمفهوم الصوفي للسعادة .

وليست هذه السعادة أخروية فحسب ولكنها في الدنيا كذلك حين يترقى الصوفي من مقام إلى مقام حتى يصل إلى مقام التوحيد ، يقول ابن خلدون: ولا يزال المرید يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينهى إلى

(١) السلى : طبقات الصوفية - ص ١٠٧ .

التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة^(١) .

لقد لقيت السعادة كفاية الحياة تقيلاً من الفيلسوف كانط من حيث إنها قد تكون معارضة للفضيلة ومن ثم فإنها تفقد السلوك أخلاقيته حين تصبح غاية ، غير أن الأمر ليس كذلك لدى الصوفية ، فإن معاناة الحق مقصدهم من التوحيد تقضي إسقاط الأوصاف الذميمة للنفس وقيام الصفات الحميدة بها ، يقول القشيري في شرح مقام الفناء موضعاً التلازم بين التوحيد والأخلاق : ففناء العبد عن أفعاله الذميمة وأحواله الخسيسة بعدم هذه الأفعال ، وفناؤه عن نفسه وعن الخلق بزوال إحساسه بنفسه وبهم^(٢) .

ولا يعد التصوف مذهباً أخلاقياً لأنه يحدد غاية الحياة فحسب بل إنه يجيب على مصدر الإلزام الخلقى ، وبالرغم من أن بعض فلاسفة الأخلاق يستبعدون المذاهب الدينية من نطاق الدراسة الأخلاقية لأنها في رأيهم ترد الإلزام الخلقى إلى سلطة خارجية فإن التصوف مع كونه اتجاهًا روحيًا لا يوافق على التخلق والعبادة رغبة فهي عبادة العبيد ولا رغبة لأنها عبادة التجار وإنما تكون العبادة شكرًا وتلك عبادة الأحرار^(٣) .

أريد أن أخلص من هذا كله إلى أن استغراق الصوفية في مواجدهم وفنائهم في شهود الحق لم يحل دون أن يقدموا وصفاً لأحوالهم ومقاماتهم بل أن يعارضوا الفقهاء والمتكلمين ذاكرين فضل طريقهم بما يصلح أن يكون مذهباً أخلاقياً متكاملًا .

ولكن يبدو أن اعتبار التجارب الصوفية مكونة لنسق فلسفى أخلاقى يستند إلى قضية أولى ، ألا وهى اعتبار التصوف مذهباً أخلاقياً ، وقد عرف للتصوف

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٢٢٨ .

(٢) القشيري : الرسالة ص ٣٧ .

(٣) ابن الجوزي : صفة الصفوة - ٢ ص ٥٣ عبارة أحمد بن خضرويه .

جانبه الروحي ولكن هل ذلك ينطوي بالضرورة على اتجاهات أخلاقية ؟
ولم يدخل للأخلاق في القناء في الله أو بأحوال الشطح والجذب ؟ ذلك
ما لن أجيب عنه في سطور لأنه هدف الصفحات القادمة من الرسالة، وإنما
أكتفي الآن بذكر بعض تعاريف للصوفية في معنى التصوف يتضح فيها
جانب الأخلاق .

يقول النوري : ليس التصوف برسوم ولا علوم ولكنه أخلاق .
ويقول ابن القيم : اجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم أن
التصوف هو الخلق ، وستل الجري ما التصوف ؟ فقال : الخروج من
كل خلق رضى والاندخول في كل خلق سنى ، ويقول الكتاني : التصوف
خلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء^(١) .

(١) القشيري : الرسالة ص ١٢٧ .

الباب الأول

ميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية

الفصل الأول

فى أن التجارب الدلوية والنظريات
الفلسفية فى التصوف لا تصلح كى
تقيم أو تكون ميتافيزيقا أخلاق .

١

ليست ميتافيزيقا الأخلاق لازمة لهذه الدراسة لأننا بصدد مذاهب وثيقة
الصلة بالدين فحسب ، ومن ثم لا بد أن تستند الأخلاق فيها إلى معتقدات
وإنما تستمد ميتافيزيقا الأخلاق لزومها وضرورتها حتى تتصف المبادئ
الخلقية فى هذه المذاهب بالكلية والضرورة ، ذلك أنه إذا كان القانون
الخلقى ملزماً فيجب أن يحمل صفة الضرورة المطلقة كما أن الحكم على
القيم الخلقية يكون عرضة للتغير إن لم يستند إلى قانون أعلى .

وبصدد ضرورة ميتافيزيقا الأخلاق هاجم كانط استناد المبادئ
الخلقية إلى الأنثروبولوجيا أو بالأحرى إلى وقائع الخبرة وأمثلة الواقع كما
انتقد أن تستقى هذه المبادئ من الطبيعة البشرية بما تنطوى عليه من
دوافع وميول متغيرة ولا يبرر ذلك كون الأخلاق متعلقة بالإنسان لأنها
لا تتعلق به إلا من حيث هو كائن عاقل^(١) ، وإذا كان كانط قد أراد
أن يبعد الأخلاق عن التجربة فلأننا فى التصوف بصدد تجربة
من نوع آخر حيث يعيش الصوفى فى مواجيد وأحوال يستغرق فيها
بالكلية فلا يثبت من نفسه شيئاً بل يكون من شدة الوجد ذاهلاً عن
كل ما سوى الحق . فهل يمكن أن تستقى من شطحات الصوفية ومن

Kant : Fundamental Principles of the metaphysic of morals P. 235. (١)

أحوال الخو والقناء والسكر والبقاء أصول أولى بمعتقدات تصلح أن تكون
ميثافيزيقا أخلاق ؟

حقيقة قد تكون السمة الأخلاقية في التجربة الصوفية قائمة حيث
يقف الصوفي عن الأوصاف المنحومة فلا تظهر عليه إلا الصفات الحمودة
وحيث القناء عن الشهوات ومظاهر الإنية من لذة وأفانية ضروري ليعيش
التجربة ويتلوق الحال ، وحقيقة لم يعرف عن أحد منهم رعونة نفس أو
سوء سريرة أو فساد طبع ، ولكن هل يمكن أن تستخلص من التجارب
الذاتية ومن أحوال الصوفية وشطحاتهم أصول كلية للاعتقاد يلتقى عندها
القوم ؟ وهل يمكن أن تستند أقوالهم في القناء وفي الحب إلى مبادئ أولى
بها يلتزمون ولا يشطحون ؟

يبدو أن تلمس ميثافيزيقا أخلاق أو أصول اعتقاد من أحوال القوم
متعذراً ، ودون حاجة إلى عناء استقراء أقوالهم في الوصول إلى هذا
الرأي من حيث إن التجربة الصوفية ذاتية فهي تتعارض مع كل أصل
موضوعي ، ومن حيث إن الصوفي لا يثبت عند حال بل لا يزال منتقلا من
حال إلى حال تعارضها فن محو إلى إثبات ومن سكر إلى صحو ومن
بقاء إلى قناء فثمة لا سبيل إلى التماس الضرورة أو الكلية ، وإذا كان
قد أخذ على بعضهم في حالات شطحاتهم علم التزامهم بقواعد الشرع
فكيف يلتمس الصلور فيما يقولون وما يعبرون عن مبادئ أولى للأخلاق ؟

قبل لأبي يزيد البسطامي يبلغنا عنك في كل وقت أشياء ننكرها ،
فقال : إنما يخرج الكلام مني على حسب وقفي^(١) وتلك شهادة من أهل
التجارب والأحوال تشير إلى استحالة التماس الضرورة أو الكلية من التجربة
الصوفية .

ولا يعنى هذا أن القوم لم يتعرضوا للمسائل الاعتقادية وإنما كانت أقوالهم فيها بما لا يمكن أن تكون بحال أصولاً تصلح لقيام أخلاق فضلاً عن شرائع ، فإذا كانت النظرة الأخلاقية تجعل الآخرة دار استحقاق فإن أبا يزيد ينظر إليها في غير اكتراث : ما النار ، لأستلذذ إليها غداً وأقول : اجعلنى لأهلها فداء أو لأبلعها ، ما الجنة ؟ لعبة صبيان ، ولماذا الحساب والعقاب ولو غفر الله للخلق أجمعهم فما غفر إلا لقبضة تراب ولو أحرقهم فما أحرق إلا قبضة تراب ، وأى حاجة له إلى لطف يقربه من الطاعة وهو يقول : طاعتك لى يارب أعظم من طاعتى لك ، بل أى حاجة إلى تقييم أخلاق لمن فى فى الله فليس ثوب الألوهية علناً : سبحانى ما أعظم شأنى وبصرف النظر عما تأوله المتأولون من أصحاب أبى اليزيد من أجل التوفيق بين أقواله وبين أحكام الشرع ، فإن أقواله لا يمكن أن تتخذ قانوناً كلياً لأية شريعة خلقية .

ولا أثر للأصول الأخلاقية فيما تنقله لنا المصادر عن أخبار الحلّاج ، بل لعل فى بعض ما صدر عنه من أقوال ما يماهى تماماً كل قيمة خلقية ، فهو لم يفسر أصل الخلق تفسيراً بعيداً كل البعد عن السمة الخلقية فحسب إذا فوّن بالتفسير المعتزلى حين ذهب إلى أن الحق وقد كان فى الأزل ولا شئ معه أحب أن يرى ذاته فأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه فكان خلق آدم ، بل إنه عبث بالقيم حين ارتفع بإبليس رمز الشر إلى مقام الفتنة قائلاً على لسانه : جحودى لك تقديس ، ومن ثم اعتبره كما اعتبر فرعون أستاذاً له وصاحباً^(١) ، وهو لا يعنى بذلك إصراراً على الشر أو تباهياً بتجريح الأفعال وإنما أن يلغى الشر بعد أن يلحقه بالخير ، وقد استعان فى ذلك بتأويلات غريبة من ناحية وبفكرة الجبر المحض من ناحية أخرى حيث اقتضت المشيئة الإلهية كل ما وقع من شر بما فى ذلك عصيان إبليس وحيث

من فرق بين الكفر والإيمان في رأيه فقد كفر^(١) وإذا تركنا أصحاب الفناء والحلول إلى أهل العشق ولحب الإلهي لا نجد في رقة المزاج أو روعة الخيال أو عمق التجربة أو خصوبة الأحاسيس ما يقدم للأخلاق شيئاً ، ولا سبيل إلى التماس مبادئ أولية تقتضى العقل المجرد من شعر نابع من محض العاطفة التي تهدف إلى الاتحاد بالله ومن ثم تلغى الاثنينية بين الله والإنسان ، يقول ابن القارض على لسان الذات الإلهية :

فلم تهوى ما لم تكن في فانيا ولم تفن ما لم تجتلى فيك صورتي
إلى أن يقول :

وما كان لي صلي سوى ولم تكن صلاتي لغيري في أداء كل ركعة

وإذا كان شعراء الحب من أمثال رابعة وابن القارض قد فنوا في حب الله حتى لم يتعلقوا بشيء سواه ، فلا يعنى ذلك أن هؤلاء الشعراء كما ذكر نكلسون قد حلوا مشكلتي الشر والقدر من حيث إن الحب يرينا الشر خيراً أو يجعل الشر لا وجود له في نظر الله ومن حيث إن الحب يرفع الحب إلى درجة العلم بأسرار التدبر^(٢) وإنما هم في الواقع قد ألغوا هذه المشكلات وتجاهلوا فلم يقدموا حلولاً لها ، فالحب الإلهي لا يقدم ميتافيزيقا الأخلاق أو لمشكلات الخير والشر والخير والاختيار والثواب والعقاب أجوبة تذكر ولكنه - أى الحب - قد ترك الإنسان يعيش بصلدها في فراغ أو لعله قد شغل عنها باستغراقه في الله وفنائه فيه وذهوله عن كل ما سواه .

هذه هي أحوال الصوفية قد تقدم لنا صوراً حية من التجارب الخصبية ولكنها لا تقدم إلى الأخلاق أصولاً أولى أو ميتافيزيقا أخلاق ، فلقد كان هؤلاء في شغل عن الفلسفة ومقتضياتها وعن العقل وأحكامه بل لعل النظر العقلي - لو وجد - لكان حائلاً أو معوقاً دون خصوبة تجاربهم أو شللاً مواجدهم .

(١) ملينيون ويول كراوس : أخبار الحلاج ص ٧١ .

(٢) نيكلسون وترجمة الدكتور عفيفي في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٩٤ .

١ - وحدة الوجود

على أنه إذا كانت أحوال بعض الصوفية من حيث هي مجرد تجارب ذاتية لا تسمح بإقامة مبادئ أولية أو أصول كلية للأخلاق فضلا عن الاعتقاد فهل يمكن أن نتلمس للأخلاق ميتافيزيقا بين النظريات الفلسفية في التصوف ؟

إن نقطة البدء في منهج وحدة الوجود كما هو لدى معظم النظريات الفلسفية في التصوف ذلك الحديث النبوي المعتمد لدى الصوفية : خلق الله آدم على صورته ، فالإنسان أكل مجال الحق لأنه الكون الجامع لجميع حقائق الوجود ، هو العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كل كالات العالم الأكبر^(١) .

نحن بصدد نظرية تقديس الإنسان وتعالى من شأنه ، ولكن هل هذا الكمال للإنسان من حيث هو الكائن الأخلاقي الذي يميز الطيب عن الخبيث ويسعى إلى الخير ؟

كالم الإنسان لدى أصحاب وحدة الوجود لأنه قد اجتمعت فيه كالات الوجود العقل والمادى والروحي والمادى لا فرق في ذلك بين أى من هذه المظاهر ، فليس سفك الدماء والقساد في الأرض بأدنى من البر والإحسان من حيث إن الأولى مظاهر لصفات الجلال الإلهي ، ولا تفتقر صفات الجلال عن صفات الجمال فالمعصية من العبد كمال أو هي جلال لأنها مظاهر لاسم للتعظيم أو الجبار وهو من أسماء الله ، فلا فرق بين الخير والشر ، بين من

(١) المذكور أبو التلا عفيلى : نصوص الحكم لمحي الدين بن العربي ص ٣٦ .

يظهر بصورة العاصي ومن يظهر بصورة المطيع من حيث إن كلا هو مظهر لاسم من أسماء الله .

ولكى يوضح ابن عربي نظريته التي تلغى القيم بعد أن سوت بين الخير والشر يميز بين ما يسميه الأمر التكويني والأمر التكليفي ويجعل الثاني تابعا للأول ، الأمر التكويني هو ذلك القانون الذي قدر على الموجودات ألا أن تكون بما هي عليه ، وبمقتضاه يكون علم الله ، أما الأمر التكليفي فهو الذي يخاطب به الله العباد ويبعث بمقتضاه الرسل فتكون أفعال العباد طاعة أو معصية ، ولكن الطاعة والمعصية تستويان من حيث إن كليهما طاعة للأمر التكويني ، ذلك القانون الأزلي الذي لا بد أن يتم حسب ما تعطيه طبيعة الموجودات . ومن ثم فكل أفعال العباد متفقة مع الإرادة الإلهية طاعة كانت أو معصية خيراً كانت أم شراً ، ولا تدخل هذه الأفعال تحت دائرة الأحكام الشرعية أو القيم الخلقية إلا لسبب عارض ، ومن ثم فوصف الأفعال بالشر ليس إلا بطريق العرض وما غضب الله من أجلها إلا عرضي كذلك^(١) .

وسياق النظرية بعد هذا الجبر المحض وبعد هذه التسوية بين الخير والشر يقتضى إسقاط الثواب والعقاب والوعد والوعيد أو تأويلهما ، فالثواب اسم ناشئ عن الطاعة في نفس المطيع ، والعقاب اسم ناشئ عن المعصية في نفس العاصي ، وليس الخلاف بينهما إلا في مرتبة التحقق في الوحدة الذاتية مع الحق فلا عذاب ولا عقاب في الآخرة بل مآل الخلق إلى النعيم المقيم .

وما لحق الأمم البائدة من هلاك ليس على نحو ما نفهمه ، فدعاء نوح على قومه كان دعوة لهم أن يحرمهم الله من قيود الوثنية التي تحصر الحق في مجلى مادي محدود ، فدعا عليهم بالقضاء الصوفي لا بالدمار والهلاك^(٢) وما الريح العاتية التي أصابت آخريين إلا إشارة إلى ما فيها من راحة لهم حيث أراحهم

(١) محي الدين بن عربي : وتحقيق الدكتور عفيفي - فصوص الحكم لفصوص القماني ص ١٢١ .

(٢) محي الدين بن عربي : فصوص الحكم لفصوص التوسي ص ٤٣ .

من الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة وقد كان في الريح عذاب لهم أى أمر يستعملونه إذا ذاقوه^(١) .

ولقد صح قول فرعون حين قال : (أنا ربكم الأعلى) من حيث هو مظهر من مظاهر الحق ، وما طغيانه حين قطع الأيدي والأرجل وحين صلب إلا حق في صورة باطل ، لأنه ما كانت تنال المراتب إلا بهذا الفعل ، فإن الأعيان الثابتة قد اقتضت ذلك ، فرعون بذلك يمثل دور الفتوة لأنه قد لبي بفعله الأمر التكويني الذى يخضع له كل ما فى الوجود وإن خالف بذلك الأمر التكويني ، فكل موجود عند ربه مرضى ، وكيف لا يكون مرضياً وهو سر ربوبيته ، إن إبليس ليس إلا مثلاً أعلى للفتوة من حيث إن عصيانه السجود لآدم لم يكن إلا طاعة للأمر التكويني ومن حيث إن السجود لا يكون إلا للذات الحق .

ولا مجال للقول بالالطف الإلهي لأنه وإن كان العالم مفتقراً حقيقة إلى الله من حيث أن لا وجود له في الحقيقة إلا كوجود الظل للشيء أو المظهر للجوهر ، إلا أن هذه المجالى ضرورية من أجل أن تتحقق صفات الحق وأسماء الله ، وتلك هى علة الخلق ، كان الحق من حيث هو مجرد ذات كنزاً غنياً فأراد أن يعرف فخلق الخلق فيه عرفوه .

وغنى عن البيان أن نظرية كهله تلتقي القيم الخلقية وأحكام الشرائع وتفسر علة الخلق وحياة الإنسان وسلوكه وآله بعد الملمات تفسيراً وجودياً بحثاً لا أثر للأخلاقية فيه ، إنها لا تقوض أصول الشرع وأحكامه فحسب بل إنها تثبت بكل تقييم ومن ثم فلأنها إن صلحت أن تلتحق بالملذاهب الأنطولوجية التى تفسر الوجود فلأنها لا يمكن أن تكون بحال ميتافيزيقا أخلاق ، إنها وإن جعلت الإنسان ربانياً فلأنها لم تكرمه ، وأى تكريم

ذلك الذى يستوى فيه الطيب مع الخبيث ويلحق فيه إبليس منزلة الرسول باسم صفى الجمال والجلال .

ب - الإنسان الكامل

ومن نظرية ابن عربى فى وحدة الوجود تفرعت نظرية عبد الكريم الجيلائى فى الإنسان الكامل ، وبالرغم من الدلالة الحلقية للفظ (الكامل) وبالرغم من أنه يذكر صراحة أن عمداً الرسول هو الإنسان الكامل من حيث أن ليس لأحد ماله من الخلق والأخلاق^(١) ، فليس للنظرية أدنى صلة بالأخلاق ، كما أنها بعيدة كل البعد عن شخصية رسول الإسلام ، إذ لا يعنى بالإنسان الكامل إلا النور المحمدي وهو الروح الإلهى الذى نفخ الله منه فى آدم ، فكان سر الحياة ومبدأ الإنسان ، إنه لا يعنى إلا الحقيقة المحمدية التى كان منها خلق الجنة والجحيم ومنها وجد العذاب والنعم ولا غرو أن تكون الحقيقة المحمدية كل ذلك ، إذ ليس ثمة وجود إلا للحقيقة الكلية^(٢) :

والنظرية شأنها شأن نظرية ابن عربى تفسر نشأة الإنسانية بالحديث المنسوب إلى الرسول ، خلق الله آدم على صورته فآله قد خلق الإنسان على صورته وحلاه بأوصافه وسماه بأسمائه فهو الحى والإنسان حى وهو العليم والإنسان عليم وهو الموجود والإنسان موجود وله الربوبية وللإنسان الربوبية !^(٣) فالإنسان متصف بالكمال وفق هذه النظرية لا لسبب أخلاق وإنما لنسبة إلهية من حيث هو صورة الحق أو بالأحرى لسبب

(١) عبد الكريم الجيلائى : الإنسان الكامل ج ٢ ص ٤٤ .

(٢) عبد الكريم الجيلائى : الإنسان الكامل ج ٢ ص ٨ .

(٣) المرجع السابق : ص ٩ (يحتدق وصف الإنسان بالربوبية عل قول الرسول كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) .

وجودى محض ، والنظرية فى جعلها أنطولوجية لا تدع مجالاً للأخلاق بل
لعلها تعبت بالقيم شأنها شأن نظرية وحدة الوجود حين تسوى بين الخير
والشر كما تسوى بين الجنة والنار .

إنها تعتذر عن إبليس إذ لم يسجد لآدم ، إنه كان أعلم الخلق
بآداب الحضرة وأعرفهم بالسؤال وما يقتضيه من الجواب ، ولقد كان إبليس
فى مقام قبض لا مقام بسط حيث المحل محل عتاب وتأدب ، والأمر قد
كتب وفرغ منه فلم يفزع ولم يندم ولم يتب ولم يطلب المغفرة لعلمه أن
الله لا بد فاعل ما يريد^(١) .

والنار إحدى صور الحقيقة المحمدية خلقها الله من اسمه الجبار وجعلها
مظهر الجلال ولا يزال أهل النار يحترقون لذة فى العذاب كللة المحارب فى
القتال ، ولا يحملهم على خوض العذاب إلا الربوبية الكامنة فيهم^(٢)
حتى تظهر فيهم صفات الحق فلا شقاء ولا عذاب إذ يضع الجبار قدمه
فى النار ، بل إن من أهل النار أناساً أفضل من كثير من أهل الجنة
أدخلهم الله دار الشقاوة ليتجلى عليهم فيها فيكون محل نظره من
الاشقياء .

وليس من مبرر للاسترسال فى سائر جوانب هذه النظرية ، فما سبق
يكفى للدلالة على أنها نظرية لا مكان لها على الإطلاق فى ميتافيزيقا
الأخلاق ، إنها قد تجد لها مكانة فى المباحث الأنطولوجية ولكنها تقوض
فى كل سطر من سطورها مبادئ الأخلاق بالقدر الذى تجانب فيه أحكام
الشرع وتعاليم الدين .

(١) المرجع السابق : ص ٣٨ .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٠ و ٢١ و ٢٢ .

ج - الإشراق

غير أن هناك نظرية فلسفية في التصوف لا تقول بالاتحاد أو الحلول ولا تبرر الشر بأن يجعله مظهراً لصفة الجلال في الله إنما تقدر العمل كشرط ضروري للخلاص وأعني بذلك نظرية الإشراق .

أما أنها تقدر العمل فلذلك أن النفس لا تقوى بالفضائل الروحية إلا بضعف سلطان القوى البدنية وذلك بتقليل الطعام وتكثير السهر ، بذلك تخلص النفس إلى عالم القدس ، بل لا يكون الإنسان حكماً حتى يتخلص من العلائق البدنية الجسدية ويتغلب على العوائق الردية الظلمانية بل يقطع كل صلة بالناس ويخلص عن نفسه سلطان البدن ، لذلك تخرج النفس من مبدئها الروحي فتشرق عليها سوانح الأنوار الإلهية وتفيض عليها بوارق الأفكار الربانية^(١) .

لقد هبطت النفس الإنسانية إلى هذا العالم وصجنت في الجسد ، ولا يشير السهروردي فيلسوف الإشراق إشارة فلسفية إلى الخطيئة الأصلية ، ذلك أن الذي يهم هو أن تتذكر النفس فتضطرب وتخلص عنها سلطان البدن وتنتسلك عن الدنيا لتتصعد إلى العالم الأعلى وتخرج إلى المحل الأرفع .

ويفصل السهروردي الإشراقات التي تتناول على العارف في مدارج السلوك مبتدئاً من النور البارق الذي يلمع وينطفئ حتى يكاد يقطع مفاصله ، ولا يكون ذلك إلا للكمال من السالكين في العلم والعمل^(٢) ، ويؤكد السهروردي جانب العمل مستقداً أولئك الحكماء الذين يتصورون

(١) السهروردي : هياكل النور ص ٨٥ والدكتور محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ص ٢٩٢ ٢٩٣ .

(٢) الدكتور أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ص ٢٩٨/٢٩٩ .

إمكان الوصول عن طريق الفكر فحسب أما الحكيم المثالي فهو الصوفي العارف الذى يمارس الحكمتين العلمية والعملية وبذلك يصل إلى عالم الأنوار المجردة^(١) .

نحن بصدد مذهب يتميز تماماً عن المدرسة المشائية الإسلامية من ناحية وعن المذاهب التصوفية الفلسفية كوحدة الوجود والإنسان الكامل من ناحية أخرى ، مذهب لا يقوم على الفكرة المجردة فحسب ولا تتعارض آرائه مع قيم العمل حيث لا مكان لأوامر الأخلاق كما هو الحال لدى أصحاب وحدة الوجود ، وإنما على العكس إذ الموقف الفلسفى على حد تعبير الدكتور أبو ريان ينحصر إلى حد كبير للهدف الرئيسى للمذهب وهو تربية النفس وتهذيبها : فالإشراق يتضمن المعرفة والعمل حيث تهىء الفلسفة السالك قطع مراحل الطريق ولكن الإشراق ليس مجرد النظر العقلى ، فالفلسفة والتصوف متصلان أشد الاتصال فى حكمة الإشراق^(٢) ماذا يمكن أن تقدم حكمة الإشراق من فلسفة للعمل والسلوك أو من ميتافيزيقا للأخلاق ؟ وماذا من أمر هذه الحكمة التى يمكن أن تعين السالك على الطريق ؟

هنا تقدم حكمة الإشراق نظريات تتعلق بالوجود والمعرفة دون الأخلاق ، فى مجال الوجود تتعرض لوجود الله والعلم والإنسان - نفساً وجسماً - وتفسر ذلك كله فى ضوء مبدأ النور ، المبدأ الأول للوجود ، وقد تكون مباحث الوجود غير متقطعة الصلة بالأخلاق ، ولكن المذهب الإشراقى حين يفسر صلة الله بالعالم أو الإنسان حيث مجال الكلام فى العناية الإلهية من وجهة نظر ميتافيزيقا الأخلاق إنما يقدم تفسيرات وجودية بحتة ، فصلة الله بالموجودات تتم فى ضوء القول بالقبض والإشراق من نور الأنوار ، وبالرغم من أن السهروردى ينتقد مذهب وحدة الوجود

على أساس أخلاق حين يقول : إنهم لما رأوا أن النفس فيض أو نور من الله قالوا إنها جزء منه وإنها متحدة معه ثم إنها وهو شيء واحد ، وهذا خطأ محض إذ كيف تخضع الذات الإلهية لشهوات البدن وبلياته ، إذا به لا يقدم تفسيراً خلقياً لصلة الله بالإنسان ومن ثم فإن مذهبه في الفيض على نفس الأساس الوجودي للمذهب وحدة الوجود ، إنه على حد تعبير الدكتور أبو ريان يقترب من وحدة الوجود مع أنه قد رفضه صراحة^(١) .

ويذهب السهرودي إلى خلود النفس ، وهنا أيضاً مجال للتفسير الأخلاقي ، وبالرغم من إعجابه بأفلاطون وتأثره به وقد غفل عن الدليل الأخلاقي لخلود النفس مكتفياً بالإشارة إلى جوهرها المباين للبدن مدلاً على ذلك مستنداً إلى أفكار إشراقية ومشائية^(٢) .

نخلص من هذا إلى أنه بالرغم من أن السمة العملية واضحة تماماً في المذهب الإشراقي بل إنها ولاشك أوضح مما هي لدى أصحاب وحدة الوجود والإنسان الكامل ، وبالرغم من أن آراء السهرودي والمدرسة الإشراقية لا تلغي الأخلاق وقيامها فضلاً عن أنها تؤكد جانب الحقوق فلا تقبل أن تكون بحشية فحسب ، فإن آراءه الفلسفية تدخل في نطاق موضوعات الوجود والمعرفة ، ولكنها لا تقدم للأخلاق شيئاً بحال ، بل إن موضوعات الأخلاق تستحيل عنده إلى أبحاث أنطولوجية ، فالخير والشر يقسمان في ضوء النور والظلام ، أما شرور البدن فذلك من حيث إنه مادي كثيف ، وتحرر الإنسان من شهوات البدن ليس عنده إلا سعياً للنفس إلى الفكاك من إسارها بعد أن غشها البدن بكثافته ، أما اللطف الإلهي فإنه يصبح التأييد بالنور والثبات بالنور ثم الحشر إلى النور ،

(١) الدكتور أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ص ٣٠٢/٣٠٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣١ .

وليس الخير الإلهي إلا نوراً : أفض على قوسنا أنوار خيرتك وأنزل على أرواحنا جوامع بركاتك .

إن المذهب الإشرافي بما ينطوي عليه من فكرتي النور والقيض قد أقام بناء أنطولوجياً وأساساً إبستمولوجياً ولكنه في نطاق ميتافيزيقا الأخلاق لم يختلف إلا فراعاً .

الفصل الثاني

في أن ميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية
المعتدلين ليست تصوفية وإنما كلامية أشعرية .

لم تقدم لنا النظريات الفلسفية في التصوف كالأشراق ووحدة الوجود
ولا التجارب النوقية لبعض الصوفية أى أصول للاعتقاد أو مبادئ أولية
للأخلاق ، وليس أبامنا إلا أن نلتبس هذه الأصول أو المبادئ في
التصوف المعتدل .

ويكاد يكون التصوف المعتدل أصدق جوانب التصوف تمثيلا للفكرة
الصوفية لا من حيث اتساقه مع أحكام الشرع وتعاليم الدين فحسب بل
من حيث بعده عن الأصول الأجنبية إذا قورن بالتصوف الفلسفي ومن
ثم كان معبراً عن قيار إسلامي .

وليس من اليسر أن نعر على أصول للاعتقاد تجمع القوم ويجعلهم
ينفردون بها دون سائر المذاهب ، ومن ثم فإن كتب الكلام لاتضمهم
مع سائر الفرق ، بل يكاد يكون الاتفاق قائماً أن الصوفية ليسوا فرقة
وما ذلك إلا لأنه لا يجمعهم في أصول الاعتقاد كلام .

وليس في كتب القوم شرح لعقائد ولا عرض لأصول ، وإنما باعتبارهم
أهل سلوك فإن أمهات كتبهم تذكر مقاماتهم وأحوالهم في اجتياز الطريق
كما تعرض لسيرهم وطبقات رجالهم فتصف مجاهداتهم ومشاهداتهم .
وأحوالهم في الطريق وتأديبهم للمريدن .

ومن المؤكد أن التصوف تجربة ذاتية للصوفي ، ومن ثم فإنه من
المعذر أن تجمعهم وحدة فكرية حتى يصبح الصوفية فرقة تؤلف بين أفرادها

مبادئ وأصول . ولعل هذا هو مقصد روم حين قال : الصوفية بخير ما تنافروا فإن اصطالحوا فلا خير فيهم^(١) ولكن من المؤكد كذلك أن كان للقوم خصوم بين الفقهاء والمتكلمين وأنهم مع كراهيتهم للجدل والاستدلال قد دافعوا عن طريقهم بكلام وإن استند إلى الإشارة دون البرهان فإنه يصبح أن يكون ما اجتمع عليه معتدلوهم من أصول .

ولقد جمع الكلاباذى هذه الأصول في كتابه التعرف ، فلتتلمس ما يتعلق بالأخلاق من بين هذه الأصول .

في مشكلة الجبر والاختيار أجمعوا أن الله تعالى خالق أفعال العباد كلها كما أنه خالق أعيانهم وأن كل ما يفعلونه من خير وشر بقضاء الله وقدره ، ويدل الكلاباذى معبراً عن رأى الصوفية بقوله : لما كانت أفعالهم أشياء وجب أن يكون الله خالقها إذ لو كانت الأفعال غير مخلوقة لكان الله عز وجل خالق بعض الأشياء دون جميعها^(٢) .

ومن المجمع عليه أن حركة المرتعش خلق الله وكذلك حركة غير المرتعش غير أن الله تعالى خلق لهذا حركة واختياراً وخلق للآخر حركة ولم يخلق له اختياراً ، وأجمعوا أن للعباد أفعالا واكتساباً على الحقيقة هم بها مثابون وعليها معاقبون ، ولذلك جاز الأمر والنهى وعليه ورد الوعد والوعيد ، ومعنى الاكتساب أن يفعل العبد بقوة محدثة هو مختار لها ويريد وليس عليها بمحمول ولا مستكره^(٣) .

ويتنقد الكلاباذى على لسان الصوفية فكرة الجبر الذى لا يكون إلا بين המתعين، أى أن يأمر الأمر ويمتنع المأمور فيجبره الأمر عليه آتياً ما يكرهه

(١) القشيري : الرسالة ص ١٢٧ .

(٢) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٤٦ .

(٣) الكلاباذى : التعرف ص ٤٨ .

تاركاً ما يحبه وليس كذلك فعل المؤمن أو الكافر ^(١) .

ويعرض الكلاباذى للاستطاعة فيراها مع الفعل لا تتقدمه حتى لا يكون العبد بصفة الله من مطلق المشيئة وحتى يكون مفتقراً إلى الله عند أفعاله ^(٢) .

وليست هذه آراء ينفرد بها الصوفية ولكنها في جملتها وتفصيلها بل الأدلة عليها منقولة تماماً عن الأشاعرة ولا يخفى ذلك من قدر القوم ، ولكنها لا تنسق تماماً مع طريقتهم ، فعبارات الصوفية في مقامى التوحيد والتوكل وغيرها صريحة في الجبر وهم في ذلك أصرح من الأشاعرة ، إنهم لا يثبتون للعبد كسباً من حيث إن أول مقامات الطريق أن يكون المرید بلا إرادة ومن حيث أن لا فاعل إلا الله .

وفي مشكلة تعليل أفعال الله ينقل الكلاباذى ما يراه معبراً عن رأى الصوفية بقوله : أجمعوا على أن الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء ويحكم فيهم بما يريد ، كان ذلك أصلح لهم أو لم يكن لأن الخلق خلقه والأمر أمره ولولا ذلك لم يكن بين العبد والرب فرق لأن القول بالأصلح يوجب نهاية القلوة ونفاد ما في الخزان وتعميز الله لأنه إذا فعل بهم غاية الصلاح صلاحاً آخر لم يقدر عليه . . . تعالى الله عن ذلك ^(٣) .

وهذا بدوره منطق الأشاعرة في نقد تعليل أفعال الله ، ويبدو أن الكلاباذى وقد عاش في عصر بداية ازدهار آراء الأشاعرة وتقويضهم لأصول المعتزلة قد ضم الصوفية إلى رأى الأشاعرة ، وحقيقة أن لم يكن بين الصوفية والمعتزلة وفاق ، ولكن باستشفاف الاتجاهات الروحية الباطنية للصوفية

(١) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٦ - ٤٧ .

(٣) الكلاباذى : التصرف ص ٥٠ .

نجد أنهم يوقنون أن الله في خلقه حكمة وأن له في كل أفعاله سرّاً وإن غنى على الإنسان ، إنه في مقام الرضا بالقضاء ليس ذلك عن تعظيم الله فحسب بل عن يقين أن له في كل فعل لطيفة ، يعرض عليها أهل الظاهر جهلاً ، وهم يسوقون لذلك قصصاً كثيرة^(١) يطلون بها على قول الله : « وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم »^(٢) ولم إشارة خاصة إلى ما كان بين الخضر وموسى ليعبروا عن خيرية أفعال الله ، بل للنزلى كتاب اسمه الحكمة في مخلوقات الله يشير فيه إلى حكمة الله وإرادته الخبير في كل ما خلق .

أريد أن أقول إن الصوفية قد تبطنوا رأى المعتزلة في غائية الفعل الإلهي وإن عاديهم ، أرادوا المعتزلة حكمة ظاهرة وعلة عقلية وجعلها الصوفية حكمة باطنة وسراً خفياً .

ويذكر الكلأبازى أن الصوفية قد أجمعوا أن جميع ما فعل الله بعباده من الإحسان والنعمة والصحة والسلامة والإيمان والمداية والطف تفضل منه ولم يفعل ذلك لكان جائزاً وليس على الله بواجب .

وليس الثواب والعقاب من جهة الاستحقاق ولكن من جهة التفضل والعدل ، وليس شيئاً من ذلك ظلاً ولا جوراً لأن الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه والجور هو العدل عن الطريق المبين له ، ولما لم يكن الله تحت قسرة قادر وليس فوقه آمر ولا زاجر لم يكن فيما يفعله ظالماً ولا في شيء يحكم به جائراً ، إنه لو غلب جميع من في السموات والأرض لم يكن ظالماً لهم ، ولو أدخل جميع الكافرين الجنة لم يكن ذلك محالاً لأن الخلق خلقه والأمر أمره^(٣) .

(١) النزلى : الأربعين في أصول الدين ص ٢٦٨ / ٢٧٠ .

(٢) سورة البقرة : آية ٢١٦

(٣) الكلأبازى : التصرف ص ٥٢ / ٥٠ .

وأجمعوا أن الوعد المطلق في المؤمنين المحسنين وأن الوعيد المطلق في الكفار والمنافقين وجوزوا غفران الكبائر بالمشيئة والشفاعة وأوجبوا الخروج من النار لأهل الصلاة لا عمالة بإيمانهم .

وحموا أهل الكبائر مسلمين مؤمنين بما معهم من الإيمان فاسقين بما فيهم من الفسق .

وليست أفعال العباد بموجبة للثواب والعقاب من حيث الاستحقاق بل من جهة الفضل ومن جهة إيجاب الله تعالى ذلك ؟

وأجمعوا أن نعم الجنة لمن سبق له من الله السعادة من غير علة وأن عذاب النار لمن سبق له من الله الشقاوة من غير علة ، كما قال هؤلاء في الجنة ولا أبالي وهؤلاء في النار ولا أبالي^(١) .

وعندهم أن من مات أو قتل فبأجله ولا يقولون باختصاص الآجال ، وفي الأرزاق يجوزون أن يرزق الله الحرام .

وهذه الأقوال في هذه المشكلات العديدة هي آراء الأشاعرة بلا خلاف وإن كان بعضها لا يتعارض مع اتجاهات الصوفية إلا أن البعض الآخر لا يعترف لهم رأي واضح فيها كرايهم في أهل الكبائر وفي الآجال والأرزاق وفي الحسن والقبح ، وإن أدلى الصوفي برأي فيها فليس ذلك إلا بوصفه أشعرياً ، وليس أدل على ذلك من أن الكلاباذي قد سرد معظم هذه الآراء دون استناد إلى أى نص من نصوص الصوفية كما فعل في مشكلة القضاء والقدر .

وليس هناك ما يمنع أن يكون بعض الصوفية من أهل السنة أشاعرة في الأصول غير أن ليست كلها متسقة مع طريقة القوم ، لقد أشار الكلاباذي

(١) الكلاباذي : الصفح ٥٧/٦١ .

أن بعضهم يجوز تعذيب أطفال المشركين في النار يوم القيامة^(١) ، وحقيقة ليس لهم في ذلك رأى معروف ولكنه اتجاه غريب على الصوفية الذين هم أشفق الناس على خلق الله إلى حد أن تمنى البسطامى أن يقبل الله أن يغدق الناس بنفسه في جهنم فكيف بعذاب الأطفال .

ولقد صرح الكلاباذى بصدد هذه الأصول أن الصوفية لم يختصوا بها وأن ما ذكره هو ما فهمه من رموزهم وإشاراتهم في ضمن كلامهم ، وليس ذلك مستورا لهم على حسب ما حكاه وأن العال والاحتجاج من كلامه وأن ليس كل ذلك مرسوماً في الكتب على التصريح .

وليس اعتذار الكلاباذى عن الإطالة كراهة ذلك ، وإنما لأنه لم يجد في كلامهم نصاً ولا دلالة على ما نسب من رأيهم في الأصول ، ولا نهمه بأنه حملهم غير آرائهم أو أنه أضاف رأيه إليهم وإنما أنه بحق لم يجد مما قاله شيئاً مرسوماً في الكتب على التصريح^(٢) - ربما ولا على التلميح أيضاً .

إنهم قوم قد شغلوا عن الجدل في الأصول برياضات الطريق ، فما الوصول إلى الله بأسباب من النظر ولا بضرور الاستدلال ، ومن ثم لم يكونوا فرقة ولم يكن لهم مذهب مرسوم في العقائد ، فما التصوف برسوم ولا علوم على حد تعبير النورى ولكنه أخلاق يعنى العمل ، وليست مهمة التصوف تصحيح اعتقاد المريد البادئ في سلوك الطريق وإنما أن يبدأ المريد وهو من الاعتقاد على يقين .

(١) للرجع السابق ص ٥٨ .

(٢) الكلاباذى : الصرف ص ٨٥ - ٨٦ .

الفصل الثالث

الأصل الجامع في التصوف المعتدل :

فهم خاص للقدر والحرية

ولكن إذا كان القوم لم يعنوا بالرسوم أو الجدل في الأصول حتى استعاروا من الفرق الأخرى والأشاعة على الخصوص أصولهم في الاعتقاد دون أن تكون هذه سمة لهم أو نسبة إليهم فإن أصلاً جامعاً عنده يلتصق به عن سائر الفرق يتفردون وأغنى به رأيهم في مشكلة الجبر والاختيار ، ولقد عبر الكلاباذي بما يفيد أنهم يدينون بنظرية الكسب الأشعرية ولكن ذلك ليس بصحيح فهم يذهبون في الجبر أكثر مما ذهب الأشعرية وفطرته مع ذلك تباين رأى الجهم وتختلف عنه اختلافاً بيناً ، لقد ذهب ابن تيمية^(١) وتلميذه ابن الجوزي^(٢) إلى أنهم متأثرين بالجهم إذ لا قدرة للإنسان أو استطاعة ، ولكن رأى الجهم كان عن نظر واستدلال وفي مجال الكلام ، أما رأيهم فعن فوق وإيمان في نطاق العمل ولم يكن الصوفية جهمين ولا كان الجهم صوفيّاً .

ولكن كيف يستقيم قيام الأخلاق في ظل مذهب يدين بالجبر ؟ لقد سبقنا الإشارة إلى أن الحرية هي مسلمة الأخلاق التي لا غنى عنها ، وبصرف النظر عن الجدل حول مشكلة الحرية فإن الذين أنكروها قد استندوا إلى أدلة ليس من بينها الأخلاق، والذين أثبتوها كان الدليل الخلقى أقوى الأدلة على قيامها ، فكيف يمكن أن يكون التصوف مذهباً أخلاقياً مع استناده إلى فكرة الجبر ؟ بل لقد تنافر الصوفية واختلفت مشاربهم. ولكنهم جميعاً بين علميين ومفلسين يلتصقون عند إسقاط إرادة الإنسان وإثبات الله فاعلاً أوحداً فكيف يتسنى قيام الأخلاق ؟

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ ص ٢٥/٢٢ .

(٢) ابن الجوزي : تليس إيليس ص ٢٧٠ .

الواقع أنه لا يخرج من هذا الإشكال إلا يفهم حقيقة هامة في التصوف، إنه كمنذهب أحادى سواء في مجال الوجود أو مجال الأخلاق لا ينضم لتصور المنطقى الصرف القائم على الاتساق وإنكار التناقض بين ثانيا المذهب، فلا يرتفع الضدان في منطق التصوف كما يرتفعان في المنطق الصرف، فطبيعة المذاهب الأحادية أن كل ما يبدو متناقضاً هو مجرد وهم وخداع^(١)، وبذلك يمكن أن ترجع الكثرة إلى الوحدة والاختلاف إلى الاتساق، ولقد عبر جلال الدين الرومى عن المشكلة القائمة في التعارض الظاهر بين القول بالجبر وبين مجاهدة القوم بقوله: إن ما هو متناقض هو انسجام غير مفهوم، بل هذه كتب الصوفية تعرض لمقاماتهم وأحوالهم في ثنائية الضدين (البقاء والفتاء - الصحو والسكر - الخوف والرجاء) فلا يقوم التصوف إذن على الساق الأفكار، بل إنه كمنذهب أحادى غيبي يعد التناقض هو المبدأ الأول للفعل والوجود حيث تتداخل الأفكار المتناقضة وتترابط ترابطاً كلياً وحيث تكن الوحدة في أعماق التناقض.

وليس من منهج يصلح لعرض مذهب يستند أصلاً إلى مبدأ التناقض إلا منهج فلاسفة الألمان المثاليين بصدد الوجود والمنطق حيث كل قضية لها نقيضها ثم بالتلازم التقيضين يتكون مركب قضية، وبذلك في رأيهم يمكن تفسير مظاهر الوجود^(٢) فإن صح أن نستعير هذا المنهج لحل إشكال أخلاق تستند إلى مذهب جبرى يكون العرض كالآتي:

القضية الأصلية: الجبر في المذهب الصوفى وما يلزم عنه عملياً من توكل، نقيض القضية: المكابدة والمجاهدات في الطريق الصوفى، مركب القضية: حرية الإنسان في تحرره من رق الشهوات لا في حرية الإرادة أو الاختيار.

القضية الأصلية: الجبر لدى الصوفية

الجبر هو الأصل الجامع في اتجاهات الصوفية بل لا يكاد الجبر في

B. Russell: *Mysticism & Logic* p. 16.

(١)

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٦٠ (نقل عن هيجل).

كثير من تعريفات الصوفية بلفظ التصوف يكون معنى زائداً عن معنى التصوف نفسه ، فالتصوف لدى محمد الدينوري إسقاط الاختيار مع صحبتك للخلق ، والتصوف ثلاث خصال لدى رويم من بينها ترك الغرض والاختيار ، والصوفي متقاد للحق فليس للحوادث أثر عليه بحال على حد تعبير أبي الحسن الحصري ، إنه كما يقول الشبلي كالطفل في حجر الحق ، بل إنه في حركاته وسكناته بين يدي الله كالليت بين يدي القاسل .

والتوحيد هو الأصل الأول للإسلام ولكنه في التصوف يتخذ معنى يختلف عن مجرد قول : لا إله إلا الله ، يقول الجنيد : سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال هو اليقين ، قال سائل : بين لي ما هو ؟ فقال هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل وحده لا شريك له فإذا فعلت ذلك فقد وحدته ^(١) وهكذا يعنى التوحيد لديهم انفراد الله بالفعل ، إنه ليس مجرد إسقاط كثرة الأرباب فحسب بل كثرة الأسباب كذلك ، ذلك أن الوسائط والأسباب مسخرات بأمره ، والتحويل على الأسباب درجة من الشرك ، ففي تفسيرهم لقوله تعالى : « فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون » ^(٢) فالشرك هنا لازم عن اعتقادهم بعد نجاتهم بالقول لولا استواء الريح لما نجيناه فكان ذلك منهم شركاً وجهلاً ، أما الإيمان الحق فهو الذي لا يمتزج فيه التوحيد بشرك فلا يثبت الإنسان لنفسه استقلالاً بتحريك ذرة من ملكوت السموات والأرض .

ويفسر المروى التوحيد بقوله : إسقاط الأسباب الظاهرة فلا يتخذ الصوفي في النجاة وسيلة في التوكل سبباً فلا شيء جعل لأجل شيء ، ولا يكون شيء بشيء . . . ولكن إرادة الله التي يصدر عنها كل حادث ، ذلك أن الحق وكّل الأمور إلى نفسه وليس العالم عن ملك شيء منها ^(٣) .

(١) القشيري : الرسالة ص ٥ .

(٢) الأتنام : آية ٦٥ .

(٣) المروى مع شرح الخفي : منازل السالطين ص ٥٥ .

وتلور جميع أفكار ابن عطاء الله - من متأخري الصوفية - في التصوف حول إسقاط التدبير ، ويستدل عليها بأدلة ثلاثة :

أولاً - لا وجود للإرادة الإنسانية إلى جانب إرادة الله ، يقول ناطقاً بلسان الله : أيها العبد أنا المتفرد بالخلق والتصوير وأنا المتفرد بالحكم والتدبير ، لم تشاركني في خلقي وتصويري فلا تشاركني في حكمي وتدييري ، أيها العبد كما سلمت لتدبير أرضي وسمائي واقرادي بهما سلم وجودك لي فإنك لي ولا تدبير معي فإنك معي .

ثانياً - أن الله قد سبق تدبير أمر الإنسان منذ الأزل ، ومن ثم فقد جل حكم الأزل أن يضاف إلى العلة ، وكيف يستطيع الإنسان أن ينفذ من أمر نفسه شيئاً وسوايق المهم لا تحرق أسوار القدر .

ثالثاً - الاعتقاد بأن الإنسان ملجأ أفعاله تطاول على الله ومكابرة ذلك أنه من لوازم العبودية إسقاط التدبير مع الله بل أول الطريق الصوفي التطهير من وجود التدبير ومنازعة المقادير^(١) .

والتوكل من أهم المقامات لدى الصوفية وهو المظهر العملي لفكرة الجبر ، فلا يسلك المريد طريق التصوف حتى يقطع إرادته ويتجرد عن التدبير راضياً بأحكام المقادير فلا يكون لديه تمييز بين خير أو شر أو بين محنة أو منحة ، إنه مقهور بتصرف الربوبية بعد أن ألقى نفسه في العبودية .

ويشرح الهروي مقامات السالكين ، ففي مقام التوكل لا يشارك مع الله في تصرفه في ملكه شريك ، وفي مقام التفويض يشهد انفراد الحق بملكه وكل ما يقع فيه من حركة أو سكن وبذلك يصل إلى التسليم الكامل لله ، فتستوى عنده كل الحالات من نفع أو ضرر ومن خير أو شر ، ولا يرى العبد لنفسه سخطاً ولا رضى ذلك هو عين القناء حيث لا يشهد الإنسان إلا فعل الله^(٢) .

(١) ابن عطاء الله : التنوير في إسقاط التدبير ص ٦٠ وما بعدها .

(٢) الهروي : منازل السائرين ص ٢٤ .

وليس التوكل مجرد رأى ولكنه سلوك ، وقد أشار الفنزلى إلى بعض مظاهر السلوك لدى الصوفية باسم التوكل ، فأرزاقهم تجرى على أيدي العباد بلا تعب منهم ، فالتناس يرزقون بذلك السؤال أو بالنصب أو بالانتظار كالتجار أو بالامتهان كالصناع ، أما الصوفية فيأتهم رزقهم بجزء ، وقد يدور الصوفى فى البوادي بغير زاد يصبر على الطوى أو يقعد فى بيته ويسخر الله له سكان البلاد يوصلون رزقه إليه بغير انتظار ، ولا يضطرب قلب المتوكل إن سرقت بضاعته أو خسرت تجارته ، بل إن الصوفى قد يكسر مغزله أو وسية كعبه إن رأى فيها اعتماداً فى الرزق على غير الله ، أفلا ينظر إلى الطير كيف يطير خصاصاً ويعود بطائناً^(١) .

لقد كانت هذه الإرادة مثار الطعن على الصوفية ، يذكر ابن الجوزى أن أحد الصوفية سأل عن الرجل يجمع المال لأعمال البر فقال تركه أبر منه ، وعن رجلين أحدهما طلب الدنيا حلالاً فأصابها فوصل بها رحمه وقدم منها لنفسه والآخر جانبها ولم يبلها ، فكان الرد أن الذى جانبها أفضل ، وأن ما بينهما فى الفضل بعيد بعد ما بين مشارق الأرض ومغاربها ، ويعد ابن الجوزى ذلك من شبهاتهم ومن تلبس إبليس عليهم^(٢) .

ويقول نيكلسون معلقاً على فكرة التوكل : أى نوع من الخلق يمكن أن تنتجه نظرية كهذه ، فأما فى أحط منازلها فعاقل ضليل يعيش كلا على غيره ، وأما فى أعلاها فلرويش مسلم يظل ساكناً وسط الأحزان يقابل المدح والذم على السواء بعلم مبالاة ويلقى الأذى والنصب والذئاب على أنها أحداث جارية فى مأساة الحظ الأبديّة^(٣) .

ويضيق المقام عن الإشارة إلى كل ما وجه للصوفية من انتقادات بسبب إسرافهم فى القول بالجبر وغلوهم فى التوكل إلى حد التواكل خصوصاً فى عصور

(١) الفنزلى : إحياء علوم الدين ج ٤ (التوكيل) ص ٢٢٠/٢٢٢ .

(٢) ابن الجوزى : تلبس إبليس ص ١٧٨/٣٦٤ .

(٣) نيكلسون وترجمة نور الدين شريعة : الصوفية فى الإسلام ص ٥٠ .

التصور والانحطاط^(١) ، والواقع أن كثيراً من هذه الانتقادات يتعذر تنفيذها على أساس أخلاقى حتى على أشد المتحمسين للصوفية وكيف يمكن الدفاع عن مثل هذه الآيات التى ذكرها الغزالي نفسه وليس أحد متأخري الصوفية أو الدراويش :

جرى قلم القضاء بما يكون فسيان التحرك والسكون
جنون منك أن تسعى لرزق ويرزق في غشاوته الجنين^(٢)

وإذا كان التواكل أخطر النتائج العملية للقول بالجبر فإن شطحات الصوفية والنظريات الفلسفية المتطرفة قد لزمته عنه نظرياً ، إذ يتقبل الصوفى من إسقاط الإرادات أو الأسباب إلى إسقاط التفاعلين أو المرئيين فلا يثبت لنفسه إنية ولا ذاتاً ليدعى الفناء أو الحلول أو الاتحاد ، أو يسقط وجود الموجودات فلا يعدها إلا مظاهر أو تجليات للوجود الإلهى فى وحدة الوجود . ومن ناحية أخرى فإن تأصل فكرة الجبر لدى الصوفية هى التى دعمهم - مع ما عرف عنهم من تسامح - إلى معاداة المعتزلة أشد العداء ، فقد روى أن الحامسي قد رفض أن يرث أباه لأنه كان يقول بالقدر^(٣) وكان يونس ابن عبيد يهوى عن مجالسة عمرو بن عبيد ويقول لأن تلقى الله بالزنا والسرقة وشرب الخمر أحب من أن تلقاه برأى عمرو وأصحاب عمرو^(٤) ، وظل سليمان بن طرفان يبكى وهو فى مرض الموت لأنه خشى من عقاب الله لأنه مر على قلبرى فسلم عليه ، وشبه الواسطى المعتزلة بشرك فرعون قاتلاً : ادعى فرعون الربوبية على الكشف وادعت المعتزلة الربوبية على السر تقول ما شئت فقلت^(٥) .

(١) المذكور توفيق الطويل : التصوف الإسلامى إبان العصر المائى وكذلك المذكور محمد قاسم : الإسلام بين أسفه وفهده .

(٢) الغزالي : الإحياء ج ٤ (التوكل) ص ٢٣٥ .

(٣) القشيري : الرسالة ص ١٢ .

(٤) أبو نعيم : حلية الأولياء ج ٣ ص ٢١ .

(٥) الرسالة ص ٦ .

ذلك جانب من التصوف في الأصول والعمل فإذا عن الجانب الآخر
المقابل له ؟

تقييد القضية : المجاهدات في الطريق الصوفي :

إذا كان جهاد النفس هو الجهاد الأكبر كما قال الرسول الكريم ،
فليس بين طوائف المسلمين وفرقهم من جاهد النفس وخالف الهوى كما
فعل الصوفية لا تضعف همهم في ذلك توكل على الله ولا يفتر من عزيمتهم
استناد إلى اجتباؤه ، فمن ظن أنه يفتح له شيء من هذه الطريقة أو يكشف
له عن شيء منها يغير لزوم المجاهدة فهو في غلط ^(١) ، ومن ظن أنه يغير
الجهاد يصل فتن ^(٢) . فهداية الله ثمرة المجاهدة لقوله تعالى : « والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا » ^(٣) فالطريق الصوفي من بدايته نصب ومكابدة فمن لم
يكن في بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شعبة ^(٤) .

ولقد اختلف الصوفية في الوصول أيكون باجتناء الله أم باجتهاد العبد ؟
أبوقون بالمجاهدات وبعد مكابدات أم يكشفون في الابتداء بتجليل المعاني ؟
ومع أن بعضهم قد جعل نيل الدرجات بالمكاشفة في الابتداء ومن الله اجتباء
إلا أن هؤلاء عليهم أن يستوفوا ما فاتهم من أحكام أهل الرياضة ، لأنهم
إن اختصوا من الله فقد وجب عليهم اتباع أمره ، ومن رفعت الحجب عن
قلوبهم وكشفوا بنور اليقين فإن ذلك يثير فيهم الاجتهاد فيستعينوا بالمتاعب
والأهوال ويفارقوا في غير أسف ولا تردد الرسوم والأشكال ، وكذلك كان
أمر سحرة فرعون وجدوا عناية الله فلجأوا إلى السجود غير عابئين ببطش
فرعون ^(٥) .

(١) التشنيزي / الرسالة ص ٤٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٥ عبارة أبو سعيد الخراز .

(٣) سورة النكيت : آية ٦٩ .

(٤) التشنيزي : الرسالة ص ٤٨ .

(٥) السهروردي : عوارف المعارف ص ٢٧٤ (هلمش الأحياء) .

لم ير الصوفية الاجتهاد متعارضين ولكنهما متكاملان لقوله تعالى : « الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب »^(١) .

ويقصد الصوفية من الاجتهاد مجاهدة الجسم والنفس معاً ، إذ لا صفاء للنفس إلا بالقضاء على شهوات البدن ، إن شهوة المأكول والمنكوح يشعب منهما شره المال وشهوة الجاه ومن ثم ترديج الآفات النفسية والأخلاق القميمة كالكبر والرياء والحسد والبغضاء ، ليس الجسم والنفس منفصلين ولكنهما متفاعلان ، فلا صفاء للنفس إلا بمجاهدة البدن بالجوع والسهر

وتزخر كتب الصوفية بذكر سير رجالهم الذين كانوا يبيتون على الطوى ليلى طوالاً إلا من الماء القراح ولا يصلح للطريق من لا يصبر على طعام واحد لا يزيد على خبز الشعير أياماً ، كل ذلك من أجل إخماد الصفات البشرية وفارقة الطبيعة الشهوية^(٢) ، وهم يمتدحون الجوع فما صار الأبدال أبدالاً إلا بخصال أربع : منها أنهم أخصاص البطون ذلك أن الجوع يؤدي إلى صفاء القلب وفقاذ البصيرة فيجد المريد لذة المناجاة وحلاوة التعب فضلاً عما في الجوع من ذلة للنفس وكسر الشهوة^(٣) .

ولا يبيت الصوفي على الطوى لينام وإنما ليتابع ليله بالقيام ، فهو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً ، ولا يصبح المريد من أهل الطريق حتى يتجافى جنبه عن المضاجع فإن لم يكن فتلك صفة الغافل الماجع ، ويستقبل الصوفي ليله وقد فرغ قلبه من كل هم إلا ذكر الله ، ومن ثم يفرح الصوفي لغروب الشمس حيث الاستئناس بالله والاستغراق في المناجاة ، بل إن الصوفية أشد فرحاً بدنو الليل من أهل اللهو في هومهم ، ذلك لما في الليل من نفحات لا تصيب إلا المستيقظين بالأسحار حيث تكشف لهم الأنوار^(٤) ،

(١) سورة الشعراء : آية ١٣ .

(٢) القشيري : الرسالة ص ٤٩ .

(٣) النزالي : الأربعين في أسرار الدين ص ١٠٤/١٠٥ .

(٤) النزالي : إحياء علوم الدين ج ١ ص ٢٢٣/٢٢٦ .

ومن ثم فإن من صفات الأبدال أن يكون نومهم غلبة فإن غلبهم النوم فما هي إلا خفقات يفرع بعلمها إلى الصلاة والقيام .

وبالإضافة إلى الجوع والسهر يكثر الصوفي من الصمت والحلوة إذ بناء أمر التصوف على أربعة أشياء : قلة الطعام وقلة المنام وقلة الكلام والاعتزال عن الناس^(١) ، ويؤثر أرباب المجاهدة السكوت لأنه يلزم عن الكلام عشرين آفة منها الخوض في الباطل والمراعاة والجلد والمدح والتمجيش واللعن والكلب والغيبة والنفية والمزاح وإفشاء السر والوعد الكاذب ، وإذا كانت كثرة الكلام تكثر السقطات والزلات فإن الصوفي لا يؤثر الصمت طلباً للسلامة من الرذائل فحسب ، ولكن لأن السكوت من آداب الحضرة ، لقد أراقه مستمعي الكلام أن ينصتوا ، إذ تخشع الأصوات في حضرة الرحمن « فلا تسمع إلا همساً »^(٢) ، فسكوت العبد لاستيلاء سلطان هيبة الله عليه ، وقد وهب الحكماء الحكمة بالصمت والتفكير .

ويطلب الصوفي الصمت كظهور من مظاهر مجاهدة النفس لما في الكلام من تعبير عن حب الظهور وميل إلى التفاخر وتميز علم الحاضرين ، ومن ثم فإن الصوفي يصمد حين يجد في نفسه حلاوة الكلام إذلالاً للنفس ، كذلك فعل الغزالي في تجربته الروحية حين شعر أن نيته في التلريس وتعليم الناس لم تكن خالصة لوجه الله بل لطلب الجاه وانتشار الصيت ، وحين يتوارى الصوفي عن الناس أى يعتزل فما ذلك بقصد الفرار من شرهم إنما اتهم منه نفسه واستصغار لشأنه^(٣) .

على أن إضعاف البدن في الجوع والسهر ليس إلا جانباً من الطريق الذى يهدف أصلاً إلى مجاهدة النفس ، وليس التصوف مجرد تعبد وإنما أخلاق ، يقول الفضيل بن عياض ؛ لم يدرك عندنا من أدرك بكثرة صيام ولا صلاة

(١) الغزالي : الإحياء جزء ٢ ص ٢٩٩ .

(٢) سورة طه : آية ١٠٨ .

(٣) القشيري : الرسالة ص ٥٧ .

ولئلا أدرك بسخاء النفس سلامة الصدر والنصح للأمة ، لقد توغل الصوفية في أعماق النفس البشرية ليكشفوا عن هواجس النفس وبواعث الشر ، ذلك أن ما من ذنب يكون من الجوارح إلا ويسبقه خاطر سوء من النفس ولا يتسنى للإنسان أن يقلع عن معاصي الجوارح حتى يتخلص من وساوس النفس ومن ثم فإن الصوفية لا يكتفون بحاسبة أنفسهم على ما صدر عنهم من المعاصي وإنما يراقبون الخطرات ويحاسبون أنفسهم على السرائر ، ولعل جهاد النفس أشق من جهاد البدن ، سئل التستري أى شيء أشد على النفس ؟ فقال الإخلاص لأنه ليس لها فيه نصيب ، وقيل للداود الطائي : أرايت لو أن رجلاً دخل على أمراء فأمرهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر ؟ قال : أخاف عليه السوط ، قيل له : إنه يقوى ، قال : أخاف عليه السيف ، قيل له : إنه يقوى ، قال أخاف عليه الداء النفيس — العجب ^(١) .

والصوفي من نفسه دائماً على حذر وهو لما دائماً منهم ، فليس الترقى في المقامات مما يرضيه عن نفسه ولا قطع شوط من الطريق يعنى تلاشي هواجس النفس بل لعل الامتحان يعسر بعد كل مقام يرتقيه ومن ثم يشتد صراعه مع آفات أشد خفاء ، إنه في أول المقامات — مقام التوبة — يصارع ملل القلب وتعب الجوارح ومعارضة الشهوات ولكنه باجتماع الهمة وصدق العزيمة يقلع عن الذنوب ويتقلب على الشهوات ، ولكن النفس قد تغفل عن ذنوب يسترها الهوى وذلك آفة أشد من مجرد التلم على ما اقترفه من سيئات ثم إن النفس قد تساورها خطرات العجب فتستعظم مقام التوبة فيظن العبد أنه قد أصبح على خلق لمجرد الإقلاع عن السيئات ، كذلك إن فقدت النفس بعض الشهوات قد تطلب شهوات أخرى تستريح إليها عوضاً على ما فاتها من لذات ، فإن خلص الإنسان من ذلك كله فقد نعمة النفس على الإنسان طريق الخير فتدعوه إلى طاعة وهي معصية أو تدعوه إلى ترك العمل باسم

(١) ابن الجوزي : سفة الصوفية ج ٣ ص ٨٠ .

البعد عن الرياء^(١) ، وتلك آفة خطيرة وقد أشار إليها تعالى بقوله : « وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا »^(٢) .

وليس أدل على عنف الصراع وعظم الجهاد من التفرقة بين الفعل الفاضل عند أرسطو وعند الصوفية إذ يطلب أرسطو لكي يتصف الفعل بالفضيلة أن يكون مصحوباً بلذة ، أما الصوفي فلا يسمح لنفسه أن تستروح إلى لذة في فعل فاضل ، إنه يجب أن تصدر الطاعات عنه والنفس عنها بعمل ، إنه إن شهد في فعله الإخلاص فقد قصت قيمة الفعل فأصبح مفتقراً إلى إخلاص إلا بالإغماض عن رؤية الأعمال حتى لا يكون للنفس فيها حظ بحال فلا تعلم يمينه ما تنفق شماله .

هكذا يجاهد الصوفي لاهتاً في طريق وعر علواً لا يراه ولا يفارقه فإن تغلب عليه في بعض مراحل الطريق كان أمتع في السر وأعظم في الكيد فليس غريباً أن يعجز عن الوصول أكثر السالكين وأن تهبط أعمال أغلب العاملين بخطرة رياء أو ظن إخلاص أو إدلال بعمل ، سئل رباح العسقي : ما الذي أفسد على العاملين أعمالهم فقال حمد النفس ونسيان التعم .

ومن الصوفية طائفة عرفوا باللامتية قد بلغوا في مخالفة النفس وجهادها إلى حد إدلالها واحتقارها ودوام لومها وحرمانها من كل ما تطلبه وإتهامها في كل ما تدعيه ، فالتفت عند منبتها من الشر إذ لا تنقاد لطاعة إلا وتضمر فيها خلافاً ومن ثم لا يدعها الملامى تستقر في حالة من أحوالها وإنما هومتهم لها دائماً حتى يسقط عنه الاختيار وعن باطنه الاغترار بل إنه يسقط من الاعتبار رضا الناس عن حسن عمله إلى حد أن يثير عليه سحق الناس واحتقارهم إدلالاً لنفسه وتأديباً لها .

نخلص من هذا إلى أنه لم يعرف في تاريخ المذاهب الأخلاقية قوم

(١) الحاشية الحاشية : الزمارة لخلق الله عز وجل ص ١٥٤ .

(٢) سورة الكهف : آية ١٥٤ .

اشتدوا في مخالفة النفس وتصفية الباطن كما فعل الصوفية ، وليس بين المرتاضين على الفضيلة والأخلاق من استدلوا إلى إرادة وهمة تغلب إرادة الصوفية ومهتهم . أريد أن أقول لقد بلغ التناقض أشده : قوم آمنوا بالجبر إلى حد أن جعلوا أنفسهم كريشة في فلاة تدورها الرياح بين يدي المقادير أو كميت بين يدي الغاسل على حد تعبيرهم ، ولكنهم في ساوكتهم أصحاب الجهاد الأكبر مستندين إلى همة لا تعرف الفتور وإرادة لا يعتريها الضعف ، لقد ذهبوا بالجبر إلى أقصاه كما ذهبوا بالعمل إلى مداه ، وكان يمكن أن يرتفع التناقض لو كان بين اعتقاد وسلوك أو بين نظر وعمل ، فلقد أثبت كانط موضوعات في مجال العمل أنكروا إمكان البرهان عليها في نطاق النظر ، ولكن التناقض في التصوف على مستوى واحد حيث التوكل وحيث الجهاد ، وحيث جمع الممة لمريد لا إرادة له ، وليس التناقض لاختلاف المقامين أو الحالين حتى يتسنى التأويل بما يصدر في السكر مخالفاً للصحو ، ولا التناقض بين ظاهر وباطن حيث يمكن التوفيق ، ولكنه تناقض في صميم المذهب ليس له إلا إحدى تيجتين : تصدع المذهب وتباثته لفقدانه الوحدة والاتساق بين عناصره أو السعى إلى مركب قضية ينطوى على مفهوم يجمع طرفي التقيضين ويرفع ما بينهما من عناد .

مركب القضية : مفهوم الحرية في التصوف :

ليست الحرية في التصوف في الاختيار الحر دون إكتراث بين فعلين ولكنها تعني تحرر النفس من الهوى ومن التعلق بالدنيا ولذاتها ، إن معنى الحرية لا ينفصل عن معنى العبودية ، فالإنسان عبد من هو في رقه وأسره فإن كنت في أسر نفسك فأنت عبد نفسك وإن كنت في أسر دنياك فأنت عبد دنياك وفي الحالتين أنت لست حراً ، ففهوم الحرية ألا يكون الإنسان تحت رق المخلوقات ولا يجري عليه سلطان المكونات وعلامة ذلك سقوط التميز أو المفاضلة بين الأشياء حتى تتساوى عنده أخطار الأعراض^(١) .

ليست الحرية إذًا في موقف عدم الاكتراث أو اللامبالاة في الاختيار ولكنه عدم الاكتراث لإزاء علائق الدنيا وأحوالها فيستوى لدى المرید كل شيء من شدة أو رخاء ومنع أو عطاء ومن فقر أو يسر وهو إذ يتجرد من التعلق بشيء من أحوال الدنيا فإن ذلك ينعكس على نفسه فلا يفرح بوجود ولا يأسف على مفقود ، ويكون في القلة كما يكون في النعمة ، بل قد تكون القلة عنده أعظم من النعمة إذ يفرح بتحرره من علائق الدنيا كما يفرح أن لن يسأل في الآخرة عن النعم^(١) ، فالحرية في التصوف حالة استواء تام بين وجود الذات وبين فقدانها ، فإذا عزف الإنسان عن الشهوات وأعرض عن كل متع الحياة فذلك هي الحرية ، يقول الرسول : عزفت نفسي عن الدنيا فاستوى عندي حجبها وملكها ، فليست الحرية في حرية الجوارح في التصوف ولكنها حرية القلب لا غير^(٢) ، فلا يكون في حال يكره ولا ينتقل إلى حال فيسخط ، وإنما استطاع ألا يجزع من شيء فلا يجزع من جوع أو عرى أو فقر أو ذل ، ولا تسترقه عاجل دنيا ولا حاصل هوى ولا آجل منى ولا سؤال ولا قصد ولا أرب ولا حظ ، فإن استغنى العبد ذلك كله فقد ذاق طعم الحرية ، واستراح من رقي العبودية للأغيار لأن من استولت عليه النفس صار أسير الشهوات محصوراً في سجن الهوى^(٣) ، وإن ادعى الإنسان الحرية وفي قلبه مراد باقي من التعلق بأسباب الحياة فهو كاذب في دعواه .

وبصرف النظر عن اختلاف الصوفية حول التكسب فإنهم يلتقون عند ضرورة تحرر النفس من التعلق بالأسباب في التكسب ، فذلك عندهم يتنافى مع صريح الحرية ، فقد دعا أحدهم لمرید له يتكسب وراء حمار أن يبيت الله عنه الحمار ليكون عبد الله لا عبد الحمار ؟

وليس مفهوم الحرية في التصوف مجرد حالة انفصال بين الإنسان وبين

(١) السلمي : طبقات الصوفية ص ٦٥ (عبارة شقيق البلخي) .

(٢) المرجع السابق ص ٣٤٣ (عبارة الثبيل) .

(٣) المرجع السابق ص ٢٦٢ (عبارة أبي محمد الجرجري) .

أسباب الحياة أو متع الدنيا وإنما في البعد عن التعلق بنعم الآخرة جزاء على الجهاد والعمل ، فالآخرة وإن كانت خيراً وأبقى ففى طلب نعيمها أو خشية جحيمها مظهر آخر لعبودية النفس ، ولكى يكون العبد حراً فقد وجب ألا يكون تحت رقبته شئ من المخلوقات لا من أعراض الدنيا ولا من أعراض الآخرة^(١) ، إن قوما عبدوا الله هية فتلك عبادة العبيد وآخرين عبدوه رغبة فتلك عبادة التجار وقوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار^(٢)

بل إن الصوفية فى فهمهم للحرية يطلبون التحرر من السؤال أو الدعاء مقتنين إبراهيم الخليل وهو ملق فى النار يقول لمن سأله طلب الدعاء : علمه بجالى يفنى عن سؤالى ، هذا الشئلى يرد على من قال له : ألا تعلم أنه الرحمن ، فيقول بلى ولكن منذ عرفت رحمته ما سألته أن يرحمنى .

ويتجلى المفهوم الصوفي للحرية فى أزماتهم الروحية العنيفة ، هذا إبراهيم بن أدهم فى لحظة تحول من التنصس ومظاهر الإمارة إلى التصوف والتجرد يسمع الهاتف : ألهذا خلقت أم بهذا أمرت فيتجرد عن كل شئ حتى عن ثيابه ليكون حراً من كل متع الحياة التى كان يعيش فى إسارها ، وهذا الغزالي يصف تجربة : ثم لاحظت أحوالى فإذا أنا متغمس فى العلاقات وقد أهدقت بى من الجوانب صارت شهوت الدنيا تجاذبنى سلاسلها إلى المقام وتنادى الإيمان بنادى الرحيل الرحيل فإن لم تستعد الآن للآخرة ففى تستعد ، وإن لم تقطع الآن ففى تقطع^(٣) ، فالغزالي فى أزمته الروحية وفى تحوله إلى التصوف قد أعرض عن الجاه والمال والأهل والولد والأجباء وقطع تعلقه بالصبيت والافتخار بثبت حريته من كل ما سوى الله .

فالتجربة الصوفية بما تنطوى عليه من تحول مفاجئ تمثل حالة الانفصال عن النفس والعالم سعيًا للخلاص وطلياً للحرية ، ولكن الحرية الصوفية ليست

(١) الفشرى : الرسالة ص ١٠٠ .

(٢) ابن الجوزى : صفة الصفة ج ٢ ص ٥٣ .

(٣) الغزالي : المنقذ من الغلال ص ٣٢ .

مطلقة على نحو ما ذهبت بعض الاتجاهات الوجودية المعاصرة التي أرادت أن تحرر الإنسان من ماهيته باسم حريته فجعلت الحرية في الانفصال عن الماضي وعن الذات وعن العالم وعن كل شيء وتركته يعيش وحيداً في حالة من المسجر والعزل يمارس القلق باسم الحرية واليأس باسم التحرر ويعيش في ظلام عن كل شيء ، أما الصوفي فإذا يتحرر من النفس والعالم فإنه يجتاز مرحلة الانفصال إلى اتصال بالله فهو من كل ما دونه حر لأنه لله وحده عبد هو حر عن كل ما سوى الله وعبد في الحقيقة لله ، والمرحلتان تبيان دون فاصل زمني ، في الحرية تمام العبودية من حيث إنه قد أفنى مراداته وقام بمراد الله ، فالعبودية شهود الربوبية ، ومن أراد الحرية فليصل العبودية (١) .

ومفهوم الحرية لدى الصوفية قد غيّر مفاهيم ألفاظ أخرى كالقفر والعز والذل والإرادة والعبودية ، فليس الفقير الصوفي من لا يملك شيئاً ولكن من لا يملكه شيء ، وليست العزة فيها يمتلكه الإنسان من ثروة وجاء وإنما فيمن ملك النفس ، كما أن الذل ليس فيمن ملكته نفسه إذ لا رق أملك للإنسان من الشبهة (٢) .

ويتضح في المفهوم الصوفي للحرية طرفاه المتناقضان حيث إرادة قوية تسعى للتحرر من كل رق وتقطع صلتها بكل شيء من جانب ثم تلتقي بنفسها في العبودية لله مسلمة بالخبر المطلق من جانب آخر .

والحرية لدى القوم ليست وصفاً للإرادة الإنسانية ولكنها مقام يسعون إلى بلوغه ، إنها ليست مسلمة يفترض وجودها ليتسنى بها قيام الأخلاق ، ولكنها غاية يسعون إلى تحقيقها وقيمة تحدد موقف الإنسان إزاء الله والعالم والنفس . ذلك مفهوم مختلف للحرية مستمد من نهجهم اللوحي ، لقد طرحوا جانباً ذلك الجدل الذي لا ينتهي حول القضاء والقدر واستبدلوا به حرية مبدعة

(١) القشيري : الرسالة ص ١٠٠ والسراج الطوسي (السنة ص ٥٣ . والسلي) طبقات الصوفية ص ١٥٨ / ٢٤٥ .

(٢) السلي : طبقات الصوفية ص ٢١٥ .

تدفع الإنسان إلى العمل والمجاهدة وممارسة الحياة الروحية والخلقية معاً ، وليست خصوبة معنى الحرية في مجرد ما لزم عنه من عمل إبداعي وجهد خلاق طلباً لصفاء النفس وطهارة الروح وسعياً لإثراء القيم الدينية بمضامين روحية وخلقية معاً ، ولكن في ذلك التغير الجوهرى لكثير من قيم الحياة ليضمونها معاني خلقية : اجعل فركك لله تستغنى به عن سواه ، من تعزز بشيء غير الله فقد ذل في عزه (١) .

والمصوفية بعد ذلك بهذا الفهم للحرية فضل السبق على كثير من الاتجاهات الخلدنية لدى فلاسفة كمنخنة وفويه وجبريل مارسيل وغيرهم ، أولئك الذين رفضوا المفهوم التقليدى للحرية القائم على « حرية الاختيار » وأقاموا بدلاً منه مفهوم « إرادة الحرية » المماثل للمفهوم الصوفى ، ثم للمصوفية فضل السمو على الاتجاهات الوجودية منها على الخصوص ، تلك الاتجاهات التى أرادت للإنسان انفصالاً باسم الحرية فكرته في دوامة اليأس والقلق والحسر النفسى لأنها فشلت عليه أن يتخذ لنفسه هادياً من الأخلاق والدين متروكة أن في ذلك سلباً لوصيه بالحرية متجاهلة أن إرادة الحرية في حقيقتها تجربة روحية ينتشل الإنسان فيها نفسه من رقى القيم المادية ليحقق لذاته وجوداً أسمى ولن يتسنى له ذلك إلا بقيم مغايرة روحية في جوهرها خلقية في مضمونها وذلك حتى لا يعيش الإنسان كما أرادت له الاتجاهات الوجودية في فراغ اليأس ونحواء الملل .

• • •

وبعد هل في التصوف ميتافيزيقا أخلاق ؟ وهل يتسنى قيام أخلاق في ظل مذهب جبرى ؟ نستطيع الآن أن نجيب عن هذين السؤالين بلفظة واحدة : الحرية ، فليس في التصوف ميتافيزيقا تصلح أساساً لقيام أخلاق إلا هذا الأصل الجامع الذى قلموه في غير جلد أعنى الحرية ، ولا يتسنى قيام أخلاق مع القول بالجبر إلا بما قدمه المصوفية من معنى خصب للحرية .

الباب الثاني

من المتأفزيقا إلى العمل

مقتضيات الطريق

تمهيد

كان أرسطو محققاً حين أعلن في تواضع مع ما أقامه من ببيان فلسفي ضخم : الحقيقة الكاملة عسيرة المنال وأنها لا تنال إلا بتعاون الجهود ، فالمعتزلة قد شيدوا للأخلاق ميتافيزيقا رائعة ليستند الموقف الأخلاقي إلى أساس صلب من الاعتقاد ، ولكن بدت أقوالهم هزيلة في نطاق العمل مقصورة على الأصل الخامس (الأمر بالمعروف) ، والصوفية بلورهم قد طرحوا جانباً الخوض في المشكلات الفلسفية ولم يقدموا في نطاق النظر شيئاً ملموساً ، اللهم إلا ما أمكن استخلاصه من أقوالهم من فهم جديد للحرية ، افترضوا أن يأتيهم المريد ليبدأ معهم سلوك الطريق وقد حسن إيمانه وصح اعتقاده ، ذلك أنهم قد شغلوا بالعمل عن النظر في الأصول ، فهل يستطيع الصوفية أن يعرضوا قصور المعتزلة في نطاق العمل وعمل في استطاعتهم أن يكشفوا عن قيمة العقل في فلسفة الأخلاق بالقدر الذي أفصح فيه المعتزلة عن قيمة الاعتقاد ؟ يبدو أنه لا بد من مصيبتهم في الطريق الصوفي — لا لنصل إلى مقام الفناء — وإنما لنكشف عما في الطريق من أخلاق .

غير أنه كما كان للنظر مسلمات فإن لأداب السلوك لدى القوم مقتضيات ومن ثم فقد وجبت الإشارة إليها قبل أن نخوض معهم الطريق .

الفصل الأول

في ضرورة الشيخ للمريد

لا يتسنى للمريد أن يسلك الطريق إلا بالاسترشاد بشيخ يبصره بعيوبه ويطلعه على خفايا الآفات ويسلك به طريق تزكية النفس ، وكما لا بد للمريض من طبيب كذلك آفات النفس أمراض باطنية يحتاج فيها المريد إلى طبيب عارف بأحوال النفوس وكما لا تستوى أمراض الأبدان ولا أدواؤها كذلك آفات النفوس تحتاج إلى شيخ عالم بنفوس المريد ين عارف بما هو الغالب على كل منهم من الخلق السيئ من المعالجة ثم يعين له الطريق ^(١) ، وكما أن على المريض أن يمثل لأمر الطبيب كذلك حال من عزم على الاسترشاد عليه أن يبحث عن شيخ من أهل الطريق فإذا وجدته فليمثل لما أمر وليته عما نهى عنه وزجر ^(٢) وليس الشيخ ليبصره بعيوب نفسه فحسب وإنما لأن سبيل الله غامض فلا بد من مرشد يبين دلائله ويحذر غوائله ويميز للمريد مسائله عند اشتباه الواوادات والأحوال فيكون بمنزلة الطبيب للمرضى والإمام العدل للأمة القوضى ^(٣) .

ويكاد يجمع الصوفية على ضرورة الشيخ لسلوك الطريق وإن تفاوتت عبارتهم في ضرورته بين متطرف كالسطاى : من ليس له شيخ فشيخه الشيطان وبين معتدل كاللحاق : الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق لكن لا تثمر ، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ ^(٤) .

ومحبة الطريق تلزم المريد بأداب كما تلزم الشيخ بأداب فضلا عن

(١) النزالي : ميزان العمل ص ٧٩ .

(٢) ابن حنبل الله السكتري : مفتاح الفلاح ص ٣٠ .

(٣) ابن خلدون : شفاء السائل من ٢ .

(٤) القشيري : الرسالة ص ١٨١ .

اختصاص الصحبة دون سائر أساليب التربية الظاهرة بخصائص وصفات .

وأول واجبات المريد أن يلتزم الطاعة المطلقة نحو شيخه في كل ما يأمره به وإن خيل إليه أنه مأمور بشيء يخالف ظاهر الشرع وليس له أن يعترض على شيخه في شيء من ذلك ، ويشير الصوفية إلى صحبة موسى والخضر حيث كان يلزم عدم الاعتراض ، فالشيخ أعلم بواطن الأمور وحقائقها وتأويلها وإن بدت إشارته للمريد محل اعتراض ، وليس الاعتراض ولو بالقلب إلا موجباً للافتراق ، وإنما يكون المريد مع شيخه مسلوب الاختيار إذ عليه ألا يتصرف في شيء من أمر دينه أو دنياه إلا بمراجعة الشيخ دون مخالفته ، « إنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم » ، ولا يمنع هذا أن يخاطب المريد شيخه مستحضراً مستغنياً لأنه إن انطوى ضميره على شيء لا يكشفه للشيخ يصير في باطنه منه عقلة في الطريق .

وعلى المريد ألا يكتم سره عن شيخه بل أن يعرض عليه كل ما يجد في قلبه من الأحوال من فتور أو نشاط أو ثغرات أو لغات ، وأن يذكر له كل خطرة من الخطرات تجول بباله إذ لو كتم نفساً من أنفاسه عن شيخه فقد خانته في صحبته بل على المريد أن يكشف لشيخه جميع عيوب نفسه وإن لزم عن ذلك كشف حاله لأن الشيخ كالطبيب وحال المريد كالعورة ، والعورة قد تبدى للطبيب لضرورة العلاج ، ولو وقع له مخالفة فيها أشار عليه شيخه فيجب أن يقر بملك بين يديه في الوقت ثم يستسلم لما يحكم به عليه عقوبة له على مخالفته^(١) .

تبدو هذه الصلة محل انتقاد ، وقد لقي الصوفية بسببها هجوماً مراراً خصوصاً إذا قيست هذه الصلة بمقاييس التربية الحديثة التي تؤكد شخصية الفرد كأساس لتقويمه لا إلغاء شخصيته والقضاء على إرادته ، ولكن الأمور

يجب أن تؤخذ بترو وعنى ، ذلك أن الصوفية كثيراً ما يشبهون هذه الصلة
بصلة الطبيب بالمريض : والمرضى داء نفسى دقيق ، فلا تجوز المقارنة
بوسائل التربية الحديثة ، وإنما بالخلل النفسى ، وفى العلاج النفسى تقوم
مثل هذه العلاقة حيث يسلم له المريض قياده ويطلعه على كل أسراره ،
ولا يقدم على أمر حتى يستأذنه ، كل ذلك لضرورة العلاج الذى قد يمتد
سنين ، ويستند كلا النظامين إلى فكرة الإيحاء العبرى التى تقتضى من جانب
المريد أو المريض قابلية تامة للتصديق أو الاستهواء ، وتشابه الطريقتان
كذلك فى الاستناد إلى حتمية النتائج إذ لا يتسنى العلاج إلا بوجود طرفين :
محلل ومريض أو شيخ ومريد ، كذلك يبدو التماثل شديداً إذا علمنا
أن الصوفية كانوا على وعى بفكرة اللاشعور واستحالة إدراك المريض
لمكوناته مع ماله من أثر فى السلوك ، يقول الجنيد : إن سقم الجوارح
والأجسام أسهل من سقم القلوب والأفهام لأن الآفات المعترضة على اليقين
سبب البوار ، أما الأمراض والأقسام الكائنة فى الجوارح والأجسام فلذلك
ضرر يؤمل برؤه ويزول مكروهه وشره ، وفى عدم وعى المريض أو المريد
بهذه الآفات يقول : إن أمراض الأبدان يعبر عنها المريض بما يجد من
ذاته وأصفاً ما حل به من بلائه ، أما علل القلوب فإن المريض مقصر عن
بلوغ نchte لذلك مختلف عن الوصف لما هنالك ، العبارة الأخيرة توضح
إدراك الجنيد العميق لما يذكره المريض أحياناً من أسباب خاطئة لأمراضه ،
ولكن الطبيب لا يقتر بذلك وإنما يعطى للمريض أسباب ما يذكره من
تفسيرات خاطئة وينبهه إلى حقيقة مكونات العلل التى اخضعها . يقول
الجنيد : فالطبيب الخبير البصير يكشف لأهل الأمراض عما وجلوه وينبهم
عن زوال ما فقدوه حتى كأن الموصوف بعبارة اللسان منظور إليه بحقيقة
العيان ، من أجل ذلك كله كان الطبيب أعلم بداء السقيم من نفسه
وأحق أن يصف له من الدواء ما يكون سبباً لبرئه^(١) .

(١) الدكتور على حسن عبد القادر : رسائل الجنيد ١٠ - ١٢ .

ومن آداب المريد في حضرة شيخه ألا يحلو له الكلام والعجب إذ هما خيانة عند المحققين فإن كان له كلام مع الشيخ في شيء من أمر دينه أو دنياه فلا يستعمل بالإقدام على مكالمته الشيخ والمجموع عليه حتى يتبين له من حاله أنه مستعد له والسماع منه وهو له متفرغ^(١) ، وكذلك في التحليل النفسى لا تكون مقابلة إلا في جلسات قد تحدت بميعاد .

أقصد من هذه المقارنة إزالة الشبهات في غير تحيز حول صلة الشيخ بالمريد ؛ لأنها ضرورة يقتضيها العلاج .

وليس هناك ما يبرر لإرجاع هذه الصلة إلى مبدأ الاعتراف عند بعض المذاهب المسيحية ، فالاعتراف المسيحي متصل بأصل من أصول الدين ، أما الاعتراف الصوفى فهو جزء من نظام أخلاق ولا صلة له بأية مسألة اعتقادية^(٢) .

أما الشيخ الذى ألقى له القياد فهو بدوره يلتزم بآداب ، إذ عليه ألا يفرح بكثرة المريدين فلذلك من خفى الرياء كما يجب أن تكون له خلوة ووقت لا يسهه فيه معاناة الخلق حتى يفيض على جلوته آثار خطوته، ثم عليه أن يحفظ أسرار المريدين فيما يسرون إليه وفيما يكشفون به ، وعليه أن يعرفهم برعوناتهم أنفسهم ودقائقها وكلماتها، ويوقفهم على آفات النفوس ويطلعهم على إحسان الله^(٣) ، فالصحة الصوفية من قبل الشيخ تعهد وإرشاد ومراقبة دقيقة ومحاسبة للمريد وتصحيح أوضاعه وتقدير وتعليم وتبصير بأسرار الحياة الروحية^(٤) .

وتنفرد جمعية الطريق دون سائر وسائل التربية والتأديب بخصائص وصفات ، إذ ليست وسيلة الشيخ في التقويم والإرشاد أقوالاً وعبارات وإنما تلميحات

(١) السهروردى : حواشٍ للمعارف هاشم الإحياء ج ٢ ص ٩٨ .

(٢) الدكتور أبوالمعالخين : التصوف (الثورة الروحية في الإسلام ص ٢٦٨) .

(٣) السهروردى : حواشٍ للمعارف جزء ٢ ص ١٩ .

(٤) الدكتور أبوالمعالخين : التصوف ص ٢٦٦ .

وإشارات ، يقول ابن عطاء الله : ليس شيخك من سمعت منه وإنما شيخك من أخذت عنه ، وليس شيخك من واجهتك عبارته وإنما شيخك الذى سرت فيك إشارته وليس شيخك من دعاك إلى الباب وإنما شيخك الذى رفعت بينك وبينه الحجاب ، وليس شيخك الذى واجهك مقاله وإنما شيخك الذى نهض بك حاله ^(١) .

تلك هى لغة القلوب بين الشيخ والمريد ، ولن يتسنى لهذه الإشارات أن تصل إلى القلب حتى تبلغ درجة التجاوب بين الصاحب والمصاحب إلى أن يصير المريد جزء الشيخ كما أن الولد جزء أبيه ^(٢) ، إنها علاقة أبوة روحية بل إن أبوة الدم تفترق إلى هذه الأبوة المعنوية الروحية حتى يتسنى للأب تأديب ولده بينما لا تفترق أبوة الشيخ للمريد إلى صلة الدم ^(٣) .

مرة أخرى يلتقى منهج التحليل النفسى فى العلاج بأسلوب التصوف فى الإشارة ولغة القلوب ، ذلك أن المحلل لا يكشف للمريض عن عقده الكامنة فى أعماق اللاشعور بمنطق العقل وإنما بلغة الانفعال حيث لمس عبارات المحلل شغاف قلب المريض فيوافق المحلل فى غير استدلال ، ولا يتم ذلك إلا بتجاوب تام بين المحلل والمريض حتى تسكن مقاومة المريض لظهور عقد اللاشعور .

لن نجانب الحق بعد ذلك إذا قلنا إن التحليل النفسى قد استعار من التصوف بعض وسائله فى التزويم والعلاج بعد أن أضنى عليها خصائص العلم مع اختلاف ، فالتحليل النفسى لا يهدف من تنقية أعماق اللاشعور أى هدف خلقى ، فلاقيم خلقية أو روحية يسعى المحلل بالمريض أن يتمسك بها بل إنه يستبعد ذلك تماماً ، هذا إلى أن التحليل النفسى لا يستخدم الحلس الكشفى لما فى ذلك من غيبية يأبأها ولكنه يستعين بمنهج العلم

(١) الدكتور أبو الوفا الغناتاقى : ابن عطاء الله ص ١١٢ .

(٢) السهروردى : عوارف المعارف ج ٢ ص ١١ .

(٣) ابن عطاء الله : لطائف المنن ص ١٦٧ .

الاستدلال ، ولكن هل تخضع خفايا النفس لمنطق العلم واستدلالاته ؟ وهل الإقناع الانفعالي من جانب المريض في دور العلاج يخضع للعقل ؟ يبدو أن التحليل النفسي لم يستغن تماماً عن بصيرة الصوفية للنفاذ إلى الأعماق ، ولكن يبدو أن الصوفية بصلق بصيرتهم وفقا حذسهم قادرين على الكشف عن آفات النفس في لحظات تستغرق السنين لدى المحللين ثم لا يتهون إلى شيء في أغلب الحالات لطول المدة وعقم البصيرة ثم لاستبعادهم القيم الروحية كوسيلة حاسمة في العلاج ^(١) . يقول كارل يونج متقدماً لمدرسة التحليل النفسي التي كان أحد أعضائها المؤسسين : من اللازم أن نعيد هذه الدعامات (يقصد القيم الروحية) في العلاج . . . فن بين مرضى بعد منتصف العمر (فوق الأربعين) لم تحل بواحد منهم الصحة إلا لأنه اتقن ما تمنحه الأديان لمعتقها . . . ولم يستعد واحد منهم الصحة إلا باستعادته هذه النظرة الدينية ^(٢) .

على أن الصحة الصوفية لا تخلو من مأخذ ، إنها تعتمد أساساً على إخلاص الشيخ وصلق بصيرته فعليه على حد تعبير ابن عطاء الله أن يكون تاركاً لهواه واسع القدم في خدمة مولاه ، ومن ثم كان الصوفية أطباء النفوس ومرشدى أخلاق ما كان فيهم رجال من أصحاب البصيرة النافذة ، ولكن بانحطاط همة الشيوخ روحياً وخلقياً لاسيما في العصر العثماني انطمست بصيرتهم وأصبحت الصحة الصوفية تعاليم جوفاء ومظاهر فارغة كما أصبح الشيوخ مبعث الزوارة من المهتمين بالتربية الخلقية والروحية ^(٣) .

Frieda Fordham : An introduction to Jung's Psychology P. 73 & 87. (١)

Trevor Davies : Sublimation P. 21

(٢)

مراجع ماورد عن التحليل النفسي : الجبل في التحليل النفسي تأليف دانييل لا جاش وترجمة عبد السلام التفاف ، وكذلك قصة علاجي التحليل النفسي تأليف جين نايت وأيضاً :

Oskar Pfister : Some Applications of psycho - analysis

(٣) دكتور توفيق الطويل : التصوف الإسلامي إبان العصر العثماني .

الفصل الثاني

في أن الذكر وسيلة الصوفية لتطهير النفس وقطع العلائق بشواغل الدنيا

المشكلة التي تواجه المريد حين يشرع في الطريق : كيف يمكن أن يدع حياته الماضية بكل ما فيها من شهوات وشروء ؟ كيف يقطع العلائق عن متع الحياة ؟ وكيف يصرف المواجهس التي تدعوه إلى الحسرة على ترك اللذات ؟ هل يعيش بعد حياته الصاخبة في فراغ وكيف يستأصل هموم الدنيا وشواغلها ؟

لا يحتاج المريد في أول الطريق إلى كثرة أوراد أو زيادة في الصلوات النافلة بقدر ما يحتاج إلى الذكر وذلك لقطع الأسباب عن الدنيا وشواغلها ومحو آثارها من القلب ، فالذكر وسيلة لتطهير النفس وتنقية الباطن والخروج من ميدان الغفلة .

ويشرح صاحب الرسالة أثر ذلك العلاج الخامس مع المريد المبتدئ بقوله : يجب على الشيخ أن يلقنه ذكراً من الأذكار على ما يراه شيخه فيأمره أن يذكر ذلك الاسم بلسانه ثم يأمره أن يسوى قلبه مع لسانه ثم يقول له اثبت على استدامة هذا الذكر كأنك مع ربك أبداً بقلبك فلا يجرى على لسانك غير هذا الاسم ما أمكنك^(١) .

فليس الذكر مجرد ترديد باللسان وإنما تفكير في عظمة الله وآلائه وفي تواتر إحسانه ونعمائه وتفكير في تقصير العبد عن الشكر وعضجه عن القيام بأداء حقوق الله واعتراف بظواهر النعم وبواطنها ، ففي الذكر تفكير وتأمل ،

(١) القشيري : الرسالة ص ١٠٢ .

تفكير فيها اقترفه العبد في حق نفسه من ذنوب وآثام، وتأمل في نعم الله عليه وما وجب عليه من الشكر ، فإذا ذكر الصوفي الله استغرق فيه بكلية وحضر مع الله بجمعيته فلم يشتغل بما سواه ولم يقفل عنه حتى يستولى جلال الله على قلبه بعد أن غاب الذاكر في ذكره حينئذ ينكشف له بصحة الذكر وبأل الغفلة ويمحي من قلبه أثر كل علاقة وعلة لأن تعلق القلب بالله يجعله فارغاً عن كل ما سواه ، فلا محل لحظوظ الدنيا وحب الشهوات فضلاً عن الخطايا والآثام ، فالذكر وسيلة لتخليّة القلب من كل هم أو بالتعبير الفلسفي وسيلة لانتفصال الذات عن كل موضوع خارجي أو عن التعلق برغبة ما ، وذلك مرحلة ضرورية لدى الصوفية في بله الطريق من حيث إن المرید لا يسعى إلى مجرد تعديل السلوك وإنما إلى تحول جليري شامل حتى يتفصل تماماً عن ماضية فيقطع العلائق بالدنيا كلية ويصبح فارغ القلب عن كل متع الحياة^(١) .

ولاشك أن الذاكر هو وسيلة الصوفية إلى حياتهم الروحية الحقّة حيث يستغرق الذاكر تماماً في حضرة الله فيخرج من ميدان الغفلة إلى فضاء المشاهدة وأنوار المكاشفة وحيث ينعم الذاكر بالإشراقات القدسية والفيوضات الربانية متلذّداً بأنسه بالله واستغراقه فيه ، ومن ثمّ فضل الصوفية الذكر على سائر الأعمال ويميزوه على العبادات كالجهاد والصلاة إذ هو في رأيهم الغاية من الصلاة^(٢) .

على أن الذي يعنينا هو الجانب الخلقى في الذكر ، ذلك أن للذكر جانبين ، جانب سلبي يفرغ فيه القلب من كل هم ؛ فإما من زاد بتزود به السالك لمكابدة الأهواء ومجاهدة الشهوات مثل الذكر وما من وسيلة لتطهير القلب من كل هم إلا بالذاكر ، ذلك هو الجانب الخلقى فيه ، أما الجانب الآخر ، حين لا يصبح للمرید إلا هم واحد هو الله ، ذلك هو الجانب

(١) الفزالي : إحياء علوم الدين ج ١ ص ٢٦٤/٢٧٠ .

(٢) القشيري : الرسالة ص ١٠١/١٠٣ .

الروحي منه ، وهو الجانب الإيجابي ، على أن الجانب السلبي يتم أولاً ، يقول الغزالي : إزالة ما لا ينبغي شرط لتفريغ المحل لما ينبغي إذ يجب محو الهيئات الخبيثة والعلائق الردية حتى تفيض عليها الأمور الشريفة ، فالنفس البشرية مستعدة لتلقى الفضائل بعد تخليتها من الذائل^(١) .

ولا يعيب الذكر الانحراف عن مقصوده حتى أصبح مجرد ترديد عبارات على اللسان على دقائق الطبول وتمايل الناكرين في عصور تلهوور التصوف ومن ثم لم تصبح له قيمة خلقية أو روحية ، وإنما فضله الصوفية الأوائل على سائر العبادات حين مكنتهم من الابتعاد عن الشواغل الدنيوية وتوسلوا به إلى الإشراقات الإلهية ، فإن لم تكن هاتان ثمرته فليس ذلك بالذكر الذي يعنيه التصوف^(٢) .

(١) الغزالي : ميزان العمل - ص ٣٩ .

(٢) دكتور صفدي : التصوف ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

الباب الثالث

مشكلة العمل

الفصل الأول

العمل

أول الطريق : التوبة

إذا عقد المسلم العزم على أن يسلك الطريق الصوفي وأن يتسبب إلى الصوفية فعليه أن يدع حياته الأولى فيقطع صلته بماضيه وما كان فيه من إخوان سوء وشهوات نفس وزينة حياة ، ذلك هو أول مقامات المريدين ومنازل السالكين - مقام التوبة - حيث يجب التخلية قبل التحلية ، تخلية النفس من الشرور والآثام قبل تحليتها بالفضائل والأعمال الشريفة ، فعلى المريد الندم على ما فات من المخالفات وترك الزلة في الحال وعقد العزم على عدم الارتداد إلى المعاصي .

ولا يكتف الصوفية بطلب توبة الجوارح عن الذنوب ، وإنما تنقية كاملة للقلب مما ران عليه مما اكتسبه الإنسان من الآثام ، فتكون توبة خالصة لا تبقى على صاحبها أثراً من المعصية سراً ولا جهرأ ، إنها ليست مجرد توبة عن المعاصي إنما هي توبة عن هم القلوب بالذنوب وعن هواجس النفس وسواوس الشيطان ، إن كل ما يطرأ على القلوب من خطرات السوء نقص يجب الرجوع عنه وخطو القلب منه ، قد لا يحاسب على ذلك في تشريع أودين ، ولكن ذلك يجب حتى يصبح المريد بعد التوبة ذا نفس مطمئنة وقلب سليم ، ومن ثم فليزَم أن تتحل عن نفسه عقدة الإصرار على ما كان من قبيح الأفعال وأن يقطع فضول الفكر من الباطن حتى تخلس النفس من كل سوء وتكون إنابة تامة إلى الله .

وليست التوبة مجرد كلمة استنفار تجري على اللسان ولكنها تتمثل في العبرة من آثار العثرة وفي استشعار الوجد من عظيم الذنب مع قدرة الله ، فيبيح من التائب الندم على ما فرط في حق ربه وحق نفسه وذلك يقتضي اجتاع الهمة وصلق العزيمة .

وليست التوبة على مجرد ما اقترف الإنسان من معاصى فى حق ربه كإغفاله الفرائض، ولكنها توبة على ما ارتكبه فى حق العباد ، بل إن هذه معاصى أشد إلا أن يكون كفراً بالله ، ومن ثم فليس بصادق فى توبته من لم يرضى الخصوم ويرد الحقوق ويعوّض المظالم لا تردده عن ذلك أنفة كاذبة أو خشية أن يضع قدره عند الناس^(١) .

ولا تكون التوبة عن ذنب دون ذنب أو عن الكبائر دون الصغائر أو أن يستعفى عن الشهوة بشهوة من حيث إن النفس البشرية إذا حرمت أبواباً من الشهوات طلبت شهوات أخرى تستريح إليها عوضاً عما فطمت عنه من لذات وشهوات .

وقد يظل الإنسان على بعض الذنوب دون أن يتوب بعد أن طالبت به عادته فيسترها الهوى ويحول دون التوبة النسيان ، فلا يرى فى بعض مظالمه أنها كذلك لغلبة الهوى ويترير الشر ، فيخيل إليه أنه تاب عن جميع الذنوب بينما هو مصر على أكثرها ، ولا يفصح خدع النفس وسترها لأهوائها إلا مراقبة دقيقة ومحاسبة على كل ما بدر منها فيذكر حركاته وسكناته واكتسابه وإنفاقه ومظالم العباد عنده وليحاسب نفسه عن ماله فيما أنفقه وعن شبابه فيما ضيعه .

كذلك قد يركن إلى المعاصى ويظل مصرّاً عليها متعللاً بأن الهداية من الله، وأن لو تاب الله عليه يتوب ، ذلك التصويف من خدع النفس ، هل يأمن ألا يأتيه الموت بغتة دون توبة فيبوء بإثمه ؟ والواقع أن التوبة ليست أمراً يسيراً ، إنها ثقيلة على النفس ، ومن ثم فقد لزم اجتراح الهمة حتى يقطع شغل الجوارح عن كل شيء ويمنع خطرات القلب عن كل ميل ، وكما أن الإنسان حين يريد أن يحسن شيئاً من أمور عمله لا يشغل عنه بشيء إلا ما يستعين به على ما يريد أن يتفكر فى أن يحكمه ويتقنه

(١) الحارث المحلى : الرعاية لحق الله عز وجل ص ٦٨ .

كذلك التوبة تقتضى قطع شغل الجوارح عن الدنيا وعن شهوات النفس .
وعليه أن يستعين لاجتماع الهمة وقوة المزمعة بما هو عتاب وتوبيخ ،
كيف تطلب لذة عاجلة يعقبها ندم طويل ؟ ولا يزال التائب مع نفسه بين
تحذير ووعيد يحلها العاقبة ومغبة الهوى ويعدها برضا الله حتى يهيج منه
الندم ويشيع في نفسه الحزن على ما اقترف ، فيقتل ذلك على النفس إذ
لا تنعم بلذتها ولا تستقر في متعتها ، وإنما تصحب اللذة حيرة وتعقب الشهوة حسرة
فتنحل عنها عقدة الإصرار ، غير أن من كثرت ذنوبه وطالت غفلته حتى
ران على قلبه كثرة ما طبع عليه من ظلمات الآثام وأقذار المصاحي فإنه
قد أفضل دأبه بعد أن أصبح عبد شهوته ، فإن أراد التوبة دعت نفسه
إلى الملل والسأم والانصراف عن الفكر أو إلى التمنى والتسويق ، على أنه
يجب ألا يأس من حاله ولا يقطع من إمكان التوبة والإقلاع عن الذنب
وإن كان العلاج يطول والصراع شديدا^(١) .

ولا يفي الصوفية من أجل جمع الهمة أن يعنى الإنسان نفسه بالعوض
عن فقد اللذات ونعيم الجنات بل لا ينبغي للمريد أن يطيل الفكر
في كل ماله نظير في الدنيا كالحور والقصور فإن ذلك قد يحرك رغبته إلى
طلب العاجلة دون الآجلة ، بل ينبغي أن يفكر في لذة النظر إلى وجه
الله^(٢) ، والواقع أن الصوفية في كل المقامات والأحوال لا يماهلون طلباً
للجنة أو خشية النار ولكنهم في حال الخوف يخشون عدم القبول لافتقار
الصدق والإخلاص وفي مقام الرجاء يحسنون الظن بالله دون أن تخطر الجنة
جزء العمل بمخاطبتهم^(٣) .

ويستعين الإنسان كذلك من أجل جمع الهمة للتوبة المحاسبة والمراقبة حتى
لا تستر النفس أهواها ولا تبرر أفعالها لا فيما أقدمت الجوارح عليه ولكن

(١) الحارث المحاسبي : الرواية لحرق الله ص ٦٢ .

(٢) النزول : الإحياء ج ٤ ص ٢٨ .

(٣) القشيري : قسالة ص ٦١ .

فيا عقد العزم على فعله ، وستكشف بصيرته عظم ذنبه وكثرة مظالم الناس عنده في أعراضهم وأموالهم وحتى في صالح الأعمال وسيجد نفسه قد ترك الإخلاص وتخلل عمله الرياء .

ولكن هل يحسن أن يذكر التائب ذنبه من أجل أن يستشعر الرجل أم ينساه ؟ يذهب السرى السقطى وسهل التسترى إلى عدم النسيان ولكن الجنيد يذهب إلى نسيانه ويرى أن المحققين لا يذكرون ذنوبهم حين توبتهم لما غلب على قلوبهم من عظمة الله ودوام ذكره ، فضلا عن أن المريد قد انتقل إلى حال الوفاء بعد الجفاء فذكر الجفاء في حال الصفاء جفاء^(١) .

ويرى الغزالي أن تذكر الذنب والتفجع عليه كمال في حق المبتدئ حتى يكثر احتراقه وتقوى إرادته وانبعاثه لسلوك الطريق وحتى يستخرج من ذكره الذنب الحزن والخوف والوازع عن الرجوع إلى مثله ، أما سالك الطريق الذي انكشف له أنوار المعرفة ولوامع الغيب فقد استغرقه ذلك فلا يبقى فيه متسع للالتفات إلى ما سبق من أحواله^(٢) .

ويشير الغزالي لإشارة دقيقة بصدد من يلزمهم ذكر الذنب من أجل التوبة ، إذ يجب ألا يكون الذكر محرّكاً للشهوة إذ المقصود هيجان الندم لا أن يمن المريد إلى لذته باستعادة ذكرى شهوته^(٣) .

ويجمل الصوفية للتوبة منازل حسب المراحل التي تمر بها الخطيئة ، أول منازل التوبة حين تجول بالفكر خطرة سوء فيتيقظ الضمير قبل أن يعتقدها الإنسان وينوى فعلها فيصرف القلب عنها .

وثاني هذه المنازل أن يغفل عن مراقبة النفس عند الخطرات حتى يعتقد الإنسان ما كره الله من أعمال القلوب كالعجب والكبر والحسد والشهامة ولكنه بعد الاعتقاد يتيقظ الضمير ويفزع الإنسان ويندم ويتخلف عن الخطرة ويقلع .

(١) المرجع السابق ص ٤٦ .

(٢) الغزالي : الإحياء ج ٤ ص ٣٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٨٢٧ .

وثالث هذه المنازل لإغفال المراقبة حتى يهيم بالفعل ويعزم عليه ثم يتيقظ فيندم على ما أضمر ويتخلى على ما عقد العزم عليه ثم منزلة رابعة للتوبة حين يغفل المراقبة حتى تشرع الجوارح في العمل من لحظة بعين أو إصغاء بأذن أو مد يد أو خطوة برجل ثم يتيقظ ويفزع قبل أن يتم العمل .

ثم منزلة من أتم السوء وفرغ منه ثم ندم بعد أن فعل فتاب وأقلع ولم يصر على ذنبه .

ثم منزلة من أغفل محاسبة نفسه فأقام على الذنب ولكنه فرغ فأقلع عن بعضه وأقام على البعض ، فالرجل يتولى الجباية ويظلم الناس ثم ينوى ألا يظلم أحداً ولكن نفسه لا تطيب ترك ديوانه ولا ولايته أو كالتاجر يعمل بالربا والكذب في المراجعة يمدح سلعته ويلم سلعة غيره ثم يتوب عن الربا ولا يتوب عن الكذب .

ويطلب الصوفية المراقبة والمحاسبة والخبر من الخطرات حتى لا يصل للذنب إلى أن يكون فعلا ترتكبه الجارحة .

على أن الإنسان إذا تاب فلا يعنى ذلك أن النفس قد استسلمت للهزيمة بل لعلها لا جثة إلى بعض خدعها لعلها تستعيد شهرتها فلا زال الطبع قائماً ولا زالت الدنيا أمام عيني الثائب بزيتها وزخرفها فإن أنست في الهمة فتوراً أو في العزم ضعفاً دعت الإنسان إلى الاستجابة ولو مرة لأهوائه طالبة ألا يشتط في حربه وإقلاعه متعلقة أن ذلك ليس قدحاً في عزيمته ولا ردة إلى معاصيه وإنما عليه أن يعود مرة استرواحاً وتجديداً للهمة ، تلك خدع النفس لتقوى بها على أمرها فلا تزال بالإنسان إن استجاب لها حتى تغلبه على أمره .

وإذا يشتت النفس أن تسترد أهواها طلبت أن تستعيض عنها بغيرها عوضاً عما قطعت عنه ولكن على الإنسان أن يكشف عن لومها بدوام اليقظة .

وإذا أنست من الإنسان حظراً من ذنب بعينه شغلته أثناء توبته بلذنب آخر فيكون مؤدياً عملاً من أعمال البر مثلاً ثم يقطعه لشهوة معصية عرضت كالغبية فيمن يكرمه فيخرج من الطاعة إلى المعصية أو يخلط عملاً صالحاً بآخر سيئاً، ولكن العبد المعنى بنفسه تكون همه محاسبته ليميز بين خطراته أيها خاطر خير فينفذه وأيها خاطر سوء فيجتنبه^(١) .

بهذا النظر الباطني إلى أعماق النفس يكشف الصوفية بمنهجهم الدقيق عن آفات النفس وخطورتها فيعبرون أدق تعبير عن ذلك الصراع الخفي بين الإقدام والإحجام حال التوبة متبين مريد لهم إلى ما يجب أن يلتزمه كي يجتاز أول مقامات الطريق فيخرج نقي السريرة زكى النفس قوى الخلق مفعماً بالإيمان ، وليس مقام التوبة لدى الصوفية من الناحية الخلقية إلا عرضاً للجانب النفسى من الصراع بين الخير والشر في أعماق الإنسان ، ولكنهم لا يقصرون مجرد الدراسة النفسية إنما يضعونها في خزمة الأخلاق ويجعلونها وسيلة للعمل والسلوك .

الفصل الثاني

في ضرورة معرفة خطرات القلوب باعتبارها بواعث الأعمال

يرجع التقييم الخلقى للإنسان في معظم المذاهب الأخلاقية إلى ظاهر أفعاله ، فلا تطلب هذه المذاهب من الإنسان إلا العمل الفاضل ، حقيقة أن كانط قد أرجع الحكم الأخلاقى إلى الإدارة ، ولكن الصوفية وحدهم هم اللذين قلموا دراسات نفسية مستفيضة حول خلجات القلوب وهواجس النفوس باعتبارها بداية الأعمال ونبشاً الأفعال ، وهم يعللون ذلك أن ليست شخصية الإنسان في ظاهر السلوك وإنما الخلق - وهو أهم مظاهر الشخصية - هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأعمال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية ، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة خلقاً سيئاً فليس الخلق هو الفعل وإنما الهيئة التى عنها يصدر الفعل ^(١).

إن أعمال الجوارح ليست إلا تعبيراً عن خطرات القلوب ومن ثم فإن معرفة القلب والكشف عن السرية يلزمان للأخلاق من حيث إنه إذا صفت السرية فقد صلح العمل ، إن كل صفة تظهر في القلب يفيض أمرها في الجوارح بل إن هذه لا تتحرك إلا بخطرات القلوب وإرادتها ، فالقلب هو المتصرف فيها وهى مسخرة له فلا يصدر منها من عمل إلا بإشاراته لا تستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً ومن ثم فإن القلب هو الذى يجب تصحيحه وتقويمه وحسابه وعتابه ، في حديث الرسول : إن الله لا ينظر إلى صوركم وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم ، ويقول تعالى : « ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم » ^(٢).

(١) النزاع : إحياء جزء ٢ من ٢٦ - ٢٧ .

(٢) سورة البقرة : آية ٢٢٥ .

وليس للقلب من سلطان على الجوارح الظاهرة فحسب بل هو المحرك القوي
التضحية الباطنة كالشهوة والإرادة والقوة أما حقيقة فعله فهو أن يبعث من
دخيلته شوق إلى جهة ما يتوهمه مصلحة فيبعث النفس إلى الميل إلى تعاطي
أسبابها ثم يحرك الإرادة لها ومن ثم تستجيب الجوارح .

ويحلل الغزالي دور القلب وأثره في قوى النفس والجوارح بقوله : أول
ما يرد على القلب الخاطر له مثلاً صورة امرأة وأنها وراء ظهره في الطريق
لو التفت إليها لرآها . والثاني هيجان الرغبة إلى النظر وهي حركة الشهوة التي
في الطبع وهذا يتولد عن الخاطر الأول ويسمى ميل الطبع ، كما يسمى الخاطر
الأول حديث النفس والثالث حكم القلب بأن هذا ينبغي أن يفعل أى ينبغي
أن ينظر إليها فإن الطبع إذا حاد لم تنبثق الحمة والنية فلم تتلغ الصوارف ،
فإنه قد يمنعه حياء أو خوف من الالتفات . . . ويسمى هذا اعتقاداً وهو
يتبع الخاطر ، والميل الرابع تصميم العزم على الالتفات وجزم النية فيه وهذا
تسميه هما بالفعل ونية وقصداً . . . فهنا أربع أحوال للقلب قبل العمل
بالخارعة . . . الخاطر وهو حديث النفس ثم الميل ثم الاعتقاد ثم المهم .

ولكن إلى أى مدى يحاسب الإنسان على خلجات نفسه وخطرات
قلبه وما يدور في سريره ؟ يقول الغزالي : لا يؤاخذ الإنسان بالخاطر ولا
بالميل أو هيجان الشهوة لأنهما لا يدخلان تحت الاختيار ، وأما الاعتقاد
وحكم القلب فهذا تردد بين الاضطراب والاختيار ، ومن ثم اختلفت
الأحوال في المؤاخذة به وأما الرابع وهو المهم بالفعل فإنه مؤاخذ به فإن لم يفعل
نظر فإن كان ذلك لماتق لا مدخل له فيه فإنه مؤاخذ بالفعل وإن امتنع
عاجدة للنفس فلا شيء عليه ^(١) .

ولما كانت الخطرات هي أول ما يرد على القلوب وهي محركات الإرادات
وبدايات الأعمال — معاص أو طاعات — فإنه يلزم مراقبة السرائر ورعاية

(١) النزاع : الإحياء - ج ٣ ص ٣٦ .

القلوب . ويسمى الصوفية ذلك الجانب من الدراسة النفسية اللازمة للأخلاق علم فقه الباطن في مقابل فقه الظاهر المتعلق بالحكم الشرعى على ظاهر الأعمال ، يقول ابن خلدون : إنه فقه الباطن من حيث هو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب ^(١) .

ويقول صاحب اللمع : إذا قلنا علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التي هي على الجوارحة الباطنة وهي القلب ^(٢) ، يرى الصوفية أن الفقهاء وعلماء الظاهر قد قصروا عن إدراك بواطن الأعمال وإصرار القلوب وأنهم وقفوا عند الرسوم والأشكال ، أما هم أى الصوفية فقد ارتقوا عنهم بفهم حقائق الإيمان والأخلاق الشريفة .

وإذا كانت الخطرات بواطن الأعمال خيرا وشرها فإنه يجب التمييز بينها وفقاً لحسنها أو قبحها حتى يستجيب الإنسان للخطرة الحسنة ويصرف عن نفسه خطرة السوء ، فالخطرات على ثلاثة أوجه :

الأول : خطرات الطاعات وهي تنبيه من الله بقلب الإنسان .

الثاني : هواجس النفس وأكثرها يدعو إلى اتباع شهوة أو امتشاع كبر وهي مما تسوله النفس للإنسان من أفعال السوء .

الثالث : وساوس الشيطان إذ يزين للإنسان المعاصي وسوء الأعمال ^(٣) .

وحين يعلم الإنسان أصل الخطرات ومن أين تعرض له مميّزاً بين خطرة تنبهه إلى خير أو تسويل نفس أو وسوسة الشيطان فإن عليه أن

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٧ .

(٢) السراج الملبى : اللمع في التصوف ص ٤٣ .

(٣) المحاسبي : الرماية . . . ص ٧٨ .

- استدراك : في عدد الخطرات خلاف بين الصوفية بعضهم يجعلها أربعة فخطرة الخير بعضها من ملك ، والشر ودرى يجعلها ستة ويردها إلى التين : هاشم الأحياء حوليف المعارف ج ٤

يقبل خطرة الخير بعد التثبت حتى لا تكون داعية إلى طاعة وفي حقيقتها معصية أو إلى منافسة وهي حقد أو إلى إخلاص وهي رياء ، أما خطرات السوء فقد وجب أن يصرف النفس عنها ^(١) .

والثبوت بالعقل مسترشداً بنور الله ضروري في الخطرة حتى لا يلتبس عليه الأمر ويشبه عليه وجه الخير حين تسنح ، وإن مداومة محاسبة النفس ورعاية القلب يجعله يميزها في مثل لمح البصر ، أما إن التبس عليه الأمر فقد لزم الحذر والترقب ولكن الخطرات عادة لا تختلط ولا يشتبه الأمر على الإنسان إلا لضعف اليقين أو قلة العلم بسرائر النفس أو نتيجة متابعة الهوى أو محبة الدنيا ، فإن عصم عن هذه الأربعة استطاع أن يفرق بين لذة الملك ولذة الشيطان ^(٢) ، فمجاهدة النفس واجبة حتى تسكن هواجسها فيظن القلب الإلهام ويلقن خطرات القلب ^(٣) ، ولا يزال العبد يجاهد نفسه ويخالف هواه حتى يحمي الجوارح من المكاره ثم من الفضول فيطهر الباطن ويخنس الشيطان وتسكن الهواجس ، أما من غلبت عليه حب الدنيا وكان أكله من حرام فإنه لن يميز بين الوسواس والإلهام .

على أن ليست كل حاجات النفس هواجس من حيث إن لها حقاً وحظوظاً ، أما حقوقها فما به قوامها ويلبونه تلفها ومن ثم وجب التمييز بين مطالبات الحقوق ومطالبات الحظوظ ، فإن كان مطلبها فيها هو حق لها أمضاء وإن كان للحظ نفاه ^(٤) ، أما إن استجاب لتخاطر الحظ فلذلك ذنب إذ من أسوأ المعاصي حظ النفس .

هذه دراسة عميقة في أغوار النفس البشرية مستندة إلى أسس أخلاقية

(١) المجلس : الرواية ص ٧٩ .

(٢) الجبرودي : عوارف المعارف ج ٤ ص ٢٢٣ .

(٣) التشرقي : الرسالة ص ٤٣ .

(٤) النزالي : الأحياء ج ٤ ص ٣٢٣ - ٣٢٥ .

يقدم بها الصوفية بمجهم في النية التي بها يحاسب الإنسان في رأيهم وعليها ينتصب الحكم الأخلاقي ، وهي دراسة تتسق مع روح التصوف حيث النفاذ إلى باطن الموضوع بكشف ذوق يعاين صميم دمجية النفس وحياتها الباطنة إذ يعبر الصوفية تعبيراً صادقاً عن أحوال النفس وصراعها للقيم طلباً لحظوظها وهم لا يقدمون تلك الدراسة من أجل المتعة الأدبية أو مجرد الدراسة النفسية ، وإنما لتكون في خلفة الأخلاق حيث نستطيع أن نقول إن ماسموه علم فقه الباطن يصلح أن يكون علماً أو على الأقل فرعاً يسمى الأخلاق السيكولوجية أو علم نفس الأخلاق ولا يغض من ذلك أن ليس هناك من ارتاد هذا البحث إلا قليلون^(١) بل لعل ذلك مما يكشف عن جانب الأصالة والعمق في تفكيرهم أو بالأحرى ذوقهم .

(١) هناك غلولات لنير الصوفية مثل مين دي بيران وبرجسون و بورو ولكنها لا تبلغ ذلك

التصوف إلا بقدر ما تقترب منه فضلاً عن أن الصوفية فضل السبق .

الفصل الثالث

في أن الأفعال تحسن أو تقيح بالنية

الباطن سلطان الظاهر المستولى عليه وخطرات القلب تسبق أفعال الجوارح ، بل ليست هذه إلا آثار عن تلك الخطرات ومن ثم فإن الأصل إن صلح فقد صلحت آثاره وإن فسد كانت الآثار فاسدة^(١) ، يقول الرسول: الإنسان عيتاه هاد ، وأذناه ولسانه ترجمان ويده جناحان ورجلاه بريد والقلب منه ملك فإذا طاب الملك طابت جنوده^(٢) ، وإذا كانت القلوب كذلك فقد وجبت مراقبتها لتطهيرها مما ران عليها من آفات النفوس وظلمات الطبايع .

وإذا كانت الخطرات في منشأها اضطرارية فلها في دور التقصد ليست كذلك ومن ثم فإن الإنسان مسئول عما يعترض قلبه من الخبايا الخفية كما أنه مسئول عن نيته فلقد أشار الله إلى القواد مع السمع والبصر وقال : « كل أولئك كان عنه مسئولاً »^(٣) . كذلك أشار إلى أن الأعمال بالنيات وأن لكل امرئ ما نوى ، ذلك أن العمل مفتقر إلى النية ليصير بها خيراً أو شراً وإن تملأ العمل بمال .

بل قد يكون العمل واحداً ولكن يتفاوت الحكم عليه خيراً خالصاً أو مشوباً بشر تبعاً للنية ، فالرجل يقاتل للدنيا أو يقاتل حمية أو يقاتل عصبية كل ذلك محبط للجهاد إذ أعوزه إخلاص العمل لله ، وما من طاعة مهما عظمت إلا وقد حبطت إذا شابها الرياء ذلك أن أبة

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٦ .

(٢) التزيال : الإحياء ج ٣ ص ١٩ .

(٣) سورة الإسراء : آية ٣٦ .

خطرة من الخطرات تشوب العمل يتنفي بها غير وجه الله مخرج العمل عن
الإخلاص ، فالطاعات مرتبطة بالنيات في أصل مصحتها وفي تضعاف
فضلها حين ينوى بها وجه الله ، فإن نوى الرياء صارت معاصي لأن ذلك
من خنى الشهوة وباطن الهوى ، ولأن ذلك من مظاهر الشرك بالله حين
أشرك مع الله في قصد الفعل غيره ، ذلك هو الشرك الخفى .

كللك تصغر قيمة الفضائل وتعظم وفقاً للنية فرب عمل صغير تعظمه
النية ورب عمل كبير تصغره النية فلا عمل لمن لا نية له ولا أجر لمن
لا حسبة له (١) .

ومن ناحية أخرى فإن النية في ذاتها بصرف النظر عن العمل تعد خيراً
أو شراً ، ولذا فإن من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له ، لأن هم القلب
دليل ميله إلى الخير وانصرافه عن الهوى ، كللك من هم بسية فهو
سيئة ، فإن من هم أن يقتل مسلماً ثم مات قبلها فإنه يحشر على نيته ويحاسب
على همته ، ومن استدان وهو لا ينوى قضاء الدين فهو سارق .

وإذا كانت الأعمال بالنيات ، بها تصلح وبها تفسد وبها تعظم وبها
تصغر ، فإن النية بمركات القلوب أشرف من العمل بمركات الجوارح ،
يقول تعالى : « لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى
منكم » (٢) ، فأخبر سبحانه أن المقصود من إراقة دم القربان ليس الدم
واللحم بل ميل القلب عن حب الدنيا وبنائها إيثاراً لوجهه ، وليس وضع
الجهة على الأرض حال السجود غرضاً من حيث إنه جمع بين الجهة
والأرض بل من حيث إنه يؤكد صفة التواضع في القلب ، وليست النية
حديث لسان يظن به الإنسان صلاح الأعمال وإنما النية انبعاث النفس
وميلها إلى ما ظهر لها أن فيه خيراً لها عاجلاً أو آجلاً ومن ثم فإن النية

(١) المهرودي : عوارف الماروف ج ١ ص ٢٣٥ .

(٢) سورة الحج : آية ٣٧ .

تحرك الإرادة وتقوى الرغبة إلى الفعل الذى تعتقده محققاً لغرضها ، فإذا كانت النية كذلك وإذا كانت هي أساس العمل وبها قوامه فلها أفضل من العمل ومن ثم فقد وجب أن تخلص النية وأن تصفو القلوب من شوب الأقدار حتى لا تفسد الأعمال^(١) .

على أن ذلك لا يعنى أن لا قيمة للعمل في ذاته ، فالأفعال التي هي معاصي لا تتغير عن موضعها بالنية ، إذ أن النية لا تؤثر في إخراج الفعل عن كونه معصية أو عدواناً أو ظلماً وقد تسول النفس للإنسان ذلك فبرئته إلى فساد العمل أو عدم أداء الواجبات مبرراً ذلك بسلامة النية ، ذلك من خدع النفس ومن خفاء الشهوة وباطن الهوى، والواجب عدم الاغترار وإنما التفتن بالأسرار والتبصر بالأغوار ، وقد يريد أن يدع المعاصي ولكن النفس لا تسخو للتوبة فيعتقد أن مجرد النية كاف ولكن ذلك من قصور المهمة وضعف الإرادة^(٢) .

وليست النية تسبق العمل فحسب ولكنها تصاحبه ، فقد يشرع المرید في الطاعة أو العبادة ونيته خالصة لله لم تخطر بباله خطرة رياء كأن يجد في نفسه السرور لحمد المخلوقين له فتقوى همته للعمل ، ذلك مما يفسد النية بل قد يحبط العمل ومن ثم وجب أن يحدد النية فيجعلها خالصة لله زاهداً في حمد المخلوقين ذلك أبعد له من الغفلة حتى يفرغ من العمل فيختمه بالإخلاص لأن العبرة في الأعمال بمخواتيمها .

وينبغى لكي يتحقق المرید من أن النية خالصة أن يميز بينها وبين النية التي تشوبها الشوائب والكدورات .

فإذا انفرد الباعث الواحد وتجرد فلا يكون للإنسان في القيام بالعمل من نية غيره وتلك نية خالصة لأنها خلصت من مشاركة غيرها من البواعث .

(١) النزال : الإحياء ج ٤ ص ٣١٤ .

(٢) المارث الحاسبي : الرواية لمحقق الله ص ٢٠٦/٢٠٥ .

وإذا اجتمع باعثن كل واحد مستقل بالإنهاض لو انفرد فذلك مراقبة البواعث كأن يسأله قريبه الفقير حاجة فيقضيها له فقره وقربته ولولا فقره لكان يقضيها لمجرد القرابة ولولا قربته لكان يقضيها لمجرد الفقر ، أو بدع المسكرات خشية الله وخوف الضرر وكان يدعها لو انفرد أحدهما .

أما إن اجتمع الباعثن ولكن لا مستقل كل واحد لو انفرد ولكن بمجموعهما يتم العمل فذلك مشاركة البواعث كأن يقصده قريبه الغنى فلا يعطيه والفقير الغريب فلا يعطيه ثم يقصده قريبه الفقير فيعطيه فيكون أداء العمل بمجموع الباعثين وهو القرابة والفقر ، وكأن يتصدق الرجل بين يدي الناس لغرض الثواب ولغرض الثناء ولو انفرد أحد الباعثين لا يعثه على العطاء .

وقد يكون أحد الباعثين مستقلاً لو انفرد بنفسه والثاني لا مستقل ولكن لما انضاف إليه لم ينفك عن تأثير بالإعانة ، كأن يجد الإنسان في نفسه فتوراً في أداء العبادات أو فعل الطاعات ولكنه يفعلها لو كان منفرداً غير أنه يسهل عليه العمل في جماعة لمشاهدتهم له وكالغزاة يقصدون الجهاد ويقصدون الغنيمة ولكن الرغبة في الغنيمة على سبيل التبعية أي أن الباعث الثاني قد أصبح معيماً .

ذلك تحليل للبواعث باعتبارها علل الأفعال والداعية إليها ، فما الحكم الخلقى لدى الصوفية على الفعل في كل منها ؟

لقد تبين أن النية إما أن تكون خالصة إذا انفردت أو تجردت فإن تطرق إليها باعث ثان فقد يكون رفيقاً أو شريكاً أو معيماً .

كل ما يشوب صفاء النية والإخلاص في العمل فهو منقصر من قدره ومن استحقاق الثواب عليه ، فإذا اصطنع الإنسان المعروف ليحمد ويؤجر يقال له : خذ أجرك ممن عملت له فאלله أغنى الأغنياء عن الشريك فيحبط من العمل القدر الذي يساويه لغير وجه الله ، ذلك أن خاطر

الإخلاص وخطاير الرياء متضادان يتنافعان بالضرورة حتى إذا تساوى الباعثان عاد إلى ما كان فلم يكن له ولا عليه ، أما إذا كان الباعث الثانى تابعاً لنية يراد بها وجه الله فليس ذلك عيب العمل ، ولكنه لا يتساوى مع من لا بلغت قلبه إلى غير وجه الله أصلاً ، ذلك أن الإنسان إذا أشرك في العمل غير وجه الله فقد شابت نيته حظوظ النفس وأورد بذلك علمه موارد الشبهات وبات في خطر لأنه لا يدري أى الأمرين أغلب على قصده فقد يكون ذلك وبالا عليه ولكن « فن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً »^(١) ، أى لا يشرك في العمل الصالح غير وجه الله^(٢) ومن ثم فإن الصوفى من أجل أن تخلص النية لديه لا يستبعد خطرات السوء كالعجب والرياء فحسب ولكنه يستبعد البواعث جميعاً عدا وجه الله مهما سمت الخطاير الباعثة ، إنه لا يطلب عوضاً في الدارين ولا حظاً من الملكين ولا شيئاً من نعم الدنيا أو الآخرة إذ لا يكون الإنسان في عمله خالصاً مخلصاً إلا إذا صفت نفسه عن العلائق واستتر بعمله عن رضا الخلاق .

تلك نظرية في النية الخالصة سبق بها الصوفية الفياض كاتط في نظريته الإرادة الخيرة سبقاً بعيداً ، بل ليس مجرد السبق الزمني فحسب إنما قدموا تحليلاً رائعاً لبواعث السلوك كاشفين عن أغوار النفس من أجل ضمان صفاء النية وصلاح الإرادة ، أما كاتط فإنه بعد أن أرجع الحكم الخلقى إلى الإرادة حيث يكون القمل خيراً أو شراً ببواعثه لا بعواقبه لم يفصح عن ماهية صلاح الإرادة ، ويبدو أن الإرادة كباعث داخلى لا يمكن تحليلها إلا بدراسة سيكو أخلاقية قائمة على منهج ذوقى استبطانى حتى يمكن كشف الثقاب عن دقائق النفس وخفاياها ، ولكن كاتط اكتفى باستبعاد نزعات الحس والعاطفة من جهة وبالاهايم بفكرنى الكلية

(١) سورة الكهف : آية ١١ .

(٢) القرآن : الإحسان ج ٤ ص ٣١٣ و ٣٢٩ .

والضرورة في المبادئ الخلقية من جهة أخرى ، ومن ثم كان عرضه للواجب وضرورة القانون الخلقى غافلا عن تحليل أعمق لفكرة الإرادة الخيرة باعتبارها المبدأ الوحيد لقيام الأخلاق ، ولكن الصوفية كانوا أكثر اتساقاً مع منهجهم الدقيق حين أفاضوا في دراسة النية من اتجاه كانط النقدي ، إن اهتمامه بالصورية قد جعل كما هو الحال لدى العقليين مشكلة العمل قائمة لا تحلها فكرتنا الضرورة والكلية ، وإن القول بالإرادة الخيرة يستلزم بيان كيفية تنقية هذه الإرادة. وتخليصها من كل شائبة أكثر من الحاجة إلى فرض مبدأ الواجب عليها ثم تصوره منبثقاً منها ، ولكن عند هذه النقطة كان يجب أن يفرق الفيلسوف بينه النقدي عن الصوفي بحلمه الدقيق .

الفصل الرابع

في أن لا قيام للأخلاق إلا بتطهير الباطن من خفايا الآفات

إذا كان الفعل يتبع النية وإذا كانت أعمال الجوارح آثاراً ما ينظر على القلب ، فإن الفعل لا يكون فاضلاً إلا بالتخلص من شرور الباطن ، وبعد الصوفية الرياء والزهر والكبر والحسد هي ما يجب عدها شراً يلزم التخلص منه ، ذلك أن ما اعتاد أن يسميه الناس شراً ليس إلا لازماً عن هذه الآفات :

الرياء :

فالرياء مثلاً يورث كثيراً من الأخلاق المذمومة كالمباهاة بالعلم والعمل والتفاخر بالدين والدنيا والكبر والحسد والجزع أن ينال غيره من الحمد ما لا يناله هو وجب الرئاسة واحتقار النفس^(١) ومن ثم لا يعد الفعل خيراً حتى يتخلص نية الإنسان فيه من شوائب الرياء ولكن ذلك ليس سهلاً لأن الفعل الإنساني لا ينفك عادة من أن يهدف إلى حظوظ وأغراض عاجلة وقل من كان عمله مخلصاً لوجه الله خالصاً من طلب حمد الناس والمنزلة لديهم مع أن الرياء يحيط للعمل مضيق القيمة الأخلاقية فيه ، فليس أشد شراً من إنسان يتصنع الورع والتقوى والصلاح يتخذ ذلك سلباً إلى معاصيه ، فيكثر من الدم ويطلب العلم ويجالس أهل الدين ليطمئن إليه الناس لما يظهر من الخلق والدين فيؤمن على مال فيختانه أو على النساء فيفجر أو يتصنع الطاعة حتى لا يفطن الناس إلى معاصيه

(١) المحامي : الرملية ص ١٥٠ .

فيستر فجرة بطاعته فلا يصدق أحد ما يتهم به . فذاك إنسان قد بلغ من الشر والقمجور ما لم يبلغه المصير على الذنوب والمجاهر بالمعاصي^(١) . تلك أخطر درجة من السلوك لا تصدر إلا عن فساد، أما إن كان الرياء في أصل الدين أو التوحيد فتلك درجة النفاق .

على أن النفس البشرية وإن أكرهت على الطاعة والبعد عن الشهوات فإنها لا تدع شهوتها الخفية ولذتها الكامنة في التخلق بالخلق أمام الناس طلباً لحمدهم ، ذلك عمل ظاهره الخير وباطنه الشهوة ، يقول الرسول : أول من يسأل يوم القيامة ثلاثة : رجل أتاه الله العلم فيقول الله تعالى ما صنعت فيما علمت فيقول يا رب كنت أقوم به أثناء الليل وأطراف النهار فيقول الله تعالى كذبت وتقول الملائكة كذبت بل أردت أن يقال فلان عالم ألا فقد قيل ذلك ، ورجل أتاه الله مالا فيقول الله تعالى لقد أنعمت عليك فإذا صنعت ، فيقول يا رب كنت أتصدق به أثناء الليل وأطراف النهار فيقول الله تعالى كذبت وتقول الملائكة كذبت بل أردت أن يقال فلان جواد ألا فقد قيل ذلك ، ورجل قتل في سبيل الله فيقول الله تعالى ماذا صنعت فيقول يا رب أمرت بالجهاد فقاتلت حتى قتلت فيقول الله كذبت وتقول الملائكة كذبت بل أردت أن يقال فلان شجاع ألا فقد قيل ذلك . أولئك أول خلق تسمر نار جهنم بهم يوم القيامة^(٢) .

ومن مظاهر الرياء أن يراى الإنسان يبدنه إذ يتظاهر بضعف الصوت وذبول الشفتين ليتوهم الناس اجتهداه وصيامه وقيامه أو يراى بزيه إذ يلبس زى الصوفية. والناسك أو يراى بقوله أو بعمله أو بمن يصلحهم كل ذلك بأن يجب أن يعرف له قدره وأن يحسن ذكره .

(١) المحلى : الرعاية ص ١٨١ .

(٢) التزالي : الإحياء ج ٤ ص ٣٢٢ .

ومن خدع النفس إن أراد أن يستر رياءه ألا يرائي بذلك صراحة وإنما يكون حديثه تلميحاً يهدف من ذلك أن لا يظن به الناس الرياء ويتوهما بعده عن الرياء ليحملوه .

والعلماء أشد الناس عرضة لفتنة الرياء إذ الباعث لأكثرهم على طلب العلم لذة الاستيلاء والفرح والاستمتاع ومن ثم يجب العلم من الناس أن يعظمونه لعمله ويغضب على من لا يعظمه ويكره من ينتقد عمله . ثم هو يريد أن يبدأ بالسلام وأن يرخص له عند البيع وأن يتجاوز له عن الثمن ويركن إلى ذلك ويستثقل من لم يفعل به ذلك ويرى أن من لم يقض حوائجه جاهل لا يقدر العلم وكل ذلك محبط للعمل ، يقال للقراء يوم القيامة : ألم يكن يرخص عليكم السعر أو لم تكونوا تبشرون بالسلام ، ألم تكن تقضى لكم الحوائج . لا أجر لكم قد استوفيت أجوركم^(١) .

فليس من شيء يدخل على نفوس العلماء الطغيان كسرورهم بتبجيل الأتباع إياهم بل ذلك أكثر مما يدخل على أهل الأموال من الأموال ، ومن ثم كان أشد الناس حجاباً على الله ثلاثة : عالم بعلمه وعابد بعبادته وزاهد بزهد^(٢) .

ومن الرياء أن يترك الرجل بعض ما يجهله من دينه كراهية أن يقال جاهل بهذا ، وقد حملته خوف المذمة على أن يقف في الناس بغير علم أو يدع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

فالرياء أشد خفاء من ديب النمل ولا يعرف إلا بشدة التفقد ونفاذ لبصيرة ، فقد يتخلص العبد من أولى درجاته ، وأوضح محاله أن يتحرى نظر الخلق إلى عمله ولكن ما خفى منه يستتر عليه فيعتقد في نفسه أنه

(١) المحلى : الرماية لحرق الله ص ١٧٥ .

(٢) السلى : طبقات الصوفية ص ٩٧ (عبارة البطلمي) .

متبوع ومقتدى به فيظهر الخشوع ويحس العادة ويتظاهر بالصلاح وأو خلا إلى نفسه ما فعل ذلك أو قد يفعل ولكنه يتزبد في العمل أمام الناس وينشط فيه ، ذلك محض تلبس لأنه إذا كان لا يرضى لغيره ترك الخشوع لله أمامه فلم يرضاه لنفسه في الخلوة .

ومن خفى الرياء أن تخدمه النفس فتدعه إلى ترك العمل حذر الرياء بينما ليس من الإخلاص ترك العمل بدعوى الإخلاص ، ذلك أن من شرط الإخلاص استواء السريرة والعلانية فلا يلتفت إلى الخلق لا تشغال همه بالخلق ، يقول الفضيل بن عياض ترك العمل بسبب الخلق رياء وفعله لأجل الخلق شرك ^(١) ، وقد يظن أن الملامية كانوا يفعلون ذلك ولكنهم لم يكونوا يخفون صالح أعمالهم عن الناس باسم الإخلاص من حيث إن النفس لديهم دائماً متهمة أطاعت أم عصيت ، فلم يكونوا يكتُمون عن الخلق محاسنهم خشية أن يتهموا من الناس بالرياء لأن ذلك فعل قد جمع صاحبه إلى جانب الرياء سوء الظن بالناس ولكن الملامية لا بدع العمل وهو مع الناس أو في الأسواق من حيث إن قلبه في الحقيقة متعلق بالله ، فضلاً عن أنه قد شغل بعبه عن عيوب الناس ^(٢) .

ويبلغ الرياء أقصى درجة من الخفاء حين تسول النفس للإنسان أن يخلص لله أمام الناس لا أن يجتهد في العمل من أجل الناس فتحته على العمل وتهمة بالغفلة زعماً أن ذلك لله . فيظن أن ذلك عين الإخلاص ، ولو كان كذلك للازمته تلك الخطرة في الخلوة ولكان لا يختص حضورها حال حضور غيره ، ذلك مما يعكر صفو الإخلاص ويدنس الباطن ، إذ لا يكون الإخلاص إلا بنسيان رؤية الخلق إلى العمل وققد رؤية النفس الإخلاص فيه ، فإن من رأى في إخلاصه الإخلاص فقد

(١) النزال : الإحياء ج ٤ ص ٣٢٠ .

(٢) ذكر أبو البلاغين : الملامية والصوفية وأهل الفتنة ص ٥٠ - ٥٤ .

احتاج إخلاصه إلى إخلاص^(١) .

وليس الرياء مصاحباً للنية فحسب أو قد يتخلل العمل بعد الدخول فيه حين يتزايد الإنسان في العمل ولم يكن يقصد الناس وقت الشروع في العمل وإنما قد تخطر خطرة الرياء بعد الفراغ منه إذ يحدث به إرادة حمد المخلوقين ، ذلك عيب للعلم « لا تبطلوا صدقاتكم بالذن والأذى »^(٢) .

ولكن هل يقتضى الرياء كتمان جميع الأعمال ؟ ذلك ما لم يقصده الصوفية ، حقيقة أنهم في أحوال كثيرة يفضلون عمل السر ولكن عمل العلانية قد يكون لازماً للقدوة فيكون للفاعل أجره وأجر من تبعه ، كيف وما من دعوة لنبي أو مصلح إلا بإعلام الغير ، وإذا كان كل إنسان راعياً مسئولاً عن رعيته فالرجل في بيته راع مسئول عن أهل بيته فإنه لا بد من عمل العلانية من حيث هو إمام أهله ، أما حيث لا تكون القدوة فعمل السر أفضل ، ذلك أحرز للعاملين وأبعد عن خطرات الرياء وإن كان في عمل السر أو العلانية يجب ألا يتحرى إلا وجه الله مستبعداً نظر الناس .

ولا يزال المخلصون مراقبين لسريتهم عاملين على استئصال جنود الرياء في بواطنهم بمحصلتين من الرياء والكراهية ، أما إنباء الرياء فذلك بمعارضة لإرادة النفس له ، وكيف لا يأنبأه الإنسان ويكفيه أن لو علم الناس ما في باطنه من قصد الرياء وإظهار الإخلاص لمقتوه فضلاً عما يورثه في القلب من القسوة والرين وما يلحقه بالعمل من إحباط ، فإن أدرك ذلك كره الرياء بعد أن كان شهوة نفسه ، على أن ذلك لا يعنى أن يضيع جهده ووقته في صراع هوى النفس ودعوى الرياء وإنما أن يكون بالله متعلقاً ليكون لله خالصاً .

(١) التقيى : الرسالة ص ٩٥ .

(٢) سورة البقرة : آية ٢٦٤ .

العجب بالنفس :

وإذا كان الرياء في الحرص على حمد المخلوقين فإن النفس البشرية قد يهيج بها الذكر لحمد ذاتها فتعجب بما يصدر عنها من أعمال فتستكثر العلم وتستعظم العمل ، تلك آفة تركن الإنسان إلى الغرور والاختيال ، فإذا أعجب الإنسان بنفسه لم يفتن إلى ذنوبه وما فطن إليه يستصغره ، فلا يتوب عن ما لم يفتن إليه ولا يقلع عن ما استصغره ، إنه إن أعجب بنفسه زكاها فلا يهتمها مع أنه ما من عمل فاضل إلا وهى النفس في خلافه^(١) ، حتى الأعمال التي لا تعب للنفس فيها كترك الغيبة والسكوت عن الخوض في الباطل فإنها تشغل النفس عن محبتها وهواها .

فلا مبرر للعجب للنفس إذا كانت لا تؤدي الطاعات إلا وهي مكروه عليها وإلا فكيف تنسب ذلك إلى ذاتها حتى تفرح بها .
وليس من شيء يفسد على العاملين عملهم إلا حمد النفس ونسيان النعم ولأن يبيت الإنسان عاصياً ويصبح نادماً خير له من أن يبيت عابداً قائماً ثم يصبح متعجباً .

وليس من داء دفين يخشى على الإنسان عاقبته مثل العجب بالنفس . قيل لداود الطائي : أرايت لو أن رجلاً دخل على امرأة فأمرهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر ؟ قال أخاف عليه السوط ، قيل له : إنه يقوى ، قال : أخاف عليه السيف ، قيل له : إنه يقوى ، قال : أخاف عليه الدماء الدفين العجب بالنفس^(٢) .

وإذا كان الرياء محبط للعمل فإن العجب يفرّ الهمة عن السعي والاجتهاد في العمل ، إذ يظن الإنسان أنه فاز أو أنه قد استغنى فيقعده ذلك

(١) الخليلي : الرعاية لخلق الله ص ٢٩٩ .

(٢) ابن الجوزي : صفة الصفوة ج ٣ ص ٨٠ .

عن المثابرة وذلك هو الخذلان المبين .

ومن العجب ما هو عجب بالجسم وعجب بالمال وعجب بالحسب والنسب وعجب بالعلم وعجب بالدين ، على أن العجب بالجسم والمال والحسب من مظاهر العجب بقيم الحياة الدنيا فضلاً عن أن ليس للإنسان فيها خيار ومن ثم فإن من اليسير على المرید الصوفى أن يدرك آفتها وأنها تحجبه عن الدين والخلق . إذ لا يصعب على المرید أن يدرك أن ليس له فى قوة يده أو حسن صوته فضل . فضلاً عن تعرض الجسم للفناء وكذلك ما يتعلق بشرف النسب إلا أن يفتن فيظن أنه ناج بغير عمل وأنه أعلى قدراً عند الله من سائر الخلق .

أما أشد آفات النفس خطراً فالاعتزاز بالعلم والدين إذ يستحسن علمه ويستصوب رأيه ويضيف ذلك إلى نفسه ناسياً نعمة الله أن وفقه لذلك . إنه يخطئ كل رأى يخالف هوى نفسه فيلتبس عليه الحق بالباطل وتعمى عليه حقائق الأمور ، أما فى الدين فيعجب من تعبه ويُلْهِى بذلك على الله إذ يرى لنفسه عند الله قدراً كبيراً فيستكثر أن ينزل به البلاء أو ينصر عليه غيره أو ترد دعوته بينما هو قد تردى بعجبه وإذلاله فى الغفلة .

والعجب كسائر آفات النفس كثيراً ما يجر إلى غيره من السيئات كالكبر . ذلك أن الخطورة تخرج بالإعجاب بالنفس فتدعو الإنسان إلى توهم أنه خير من أخيه فينظر إليه بعين الازدراء والضعفة ، فأول ما يكون الكبر استعظام القدر فإذا استعظم الإنسان قدره تعظم فإذا تعظم أنف وتعزز وافتخر واستطال واختال^(١) .

وعن العجب والكبر تتحدر النفس إلى شرور أعظم ، فالتكبر لا يقدر أن يحب لغيره ما يحب لنفسه ولا يقدر على ترك الحقد ولا الحسد ولا كظم

(١) المحلى : الرماية ٣٢٣ .

الغيط ولا يقبل النصيح ولا يسلم من احتقاره الناس واغتيالهم ليين قدر نفسه ويأنف من تلقى العلم أو قبول الحق أو الاتقياد لناصح ، هكذا تتلازم الأخلاق للزميمة يدعو بعضها إلى بعض وتتابع في أثر بعض .

والكبر بدء الشرور في الكون - استكبر إبليس فأبى السجود ، مع أن الكبر صفة الله فقط ، فإذا تكبر الإنسان فقد شارك الله في ألوهيته ، استكبر فرعون فقال : (أنا ربكم الأعلى) .

ولا يختص بالكبر الطغاة من الحكام وأهل الدنيا من أصحاب الأموال وإنما يكون كذلك من أهل العلم والدين عن اغترار منهم وضلال ، وتلك فتنة أشد لأنه بضلال العالم يفضل خلق كثير ومن ثم قال حليفة : اتقوا فتنة العالم الفاجر والعابدين الجاهل .

فإذا تكبر العالم حقر من دونه في العلم وازدراه وأقصاه وأبعده وامتن عليه بما يعلمه واستنذله واستخلمه وتعظم على العوام .
وإن حاج أو ناظر أحداً رد الحق على علم وإن وعظ عني وإن وعظ عنت استعلاء وأنفة .

ومن شر ما يبتلى به العالم أن يظن أنه قد حفظ عن الكبر والعجب وأنه يبتلى بهما العوام دون من بلغ مبلغه من العلم ، فإن ظهرت عليه غايل الكبر والرياسة وطلب العلو والشرف برر ذلك بأن غايته عز الدين وشرف العلم ونسى المغرور أن عمر بن الخطاب حين عوتب للحابه بيت المقدس لمقابلة ولاية الرومان في زى حقير قال : إنا قوم أعزنا الله بالإسلام فلا نطلب العز في غيره .

كذلك يبرر العالم كبره حين ينتاب غيره من العلماء أن ذلك غضباً للحق ونصرة للدين ، وما ذلك إلا عن كبر وحسد ولو كان غضباً لله لغضب لكل فضيلة تمهن فلا يقف غضبه عند من يزلحه من

العلماء في علمه أو من يخالفه رأيه ؛ فإقوله إلا من خبث الباطن
وخلداع النفس .

وليس من دلالة على حسن طوية العالم وطهارة نفسه من الكبر أبين
من أنه إذا حل غيره في مجلسه من العلم لغيابه ثم تفوق عليه علماً ألا يفتم
لذلك بل أن يسر أن هدى الله إلى الناس من يحبهم في العلم والدين .

وقد يطلب العالم الزلنى لدى الحكام متودداً إليهم مثبياً عليهم متواضعاً لم
مدعي أن ذلك لقضاء مصالح الناس ودفع الضرر والمظالم عنهم مع أنه قد أهان
العلم لما لحقه من ذل السعى والتوسل لدى الحجاب والوقوف منتظراً على
الأبواب حتى إذا وصل إلى الذى قصده غرته فتنة الدنيا فآثرها على
علمه ودينه .

وإذا افتتن كثير من العلماء وابتلوا بهذه الآفات فلم يفقدوا بواطنهم فإنهم
بذلك قد وقفوا عند قشور العلم وظاهره إذا احتجب عنهم نفعه ونوره ، لقد
لبسوا ظاهر حليته وقصروا عن محض حقيقته .

وكثيراً ما يشغل العلماء بطرق المجادلة وإفحام الخصوم ودفع الحق
لأجل الغلبة والمباهاة فيكون مهمهم تفقد عيوب الخصوم وسبهم وإلزامهم
لا يقصدون من العلم إلا ضرورة ما يلزمهم للمباهاة والمجادلة ، لقد
قطعوا أعمارهم في تعلم الجدل والبحث عن المقالات وأهملوا أنفسهم وقلوبهم
حتى غميت عليهم ذنوبهم وخطاياهم الظاهرة والباطنة يتوهمون ذلك للعلم
ولووجه الله بيئاً هو لالتلذذهم بالغلبة والإفحام وطلب الرياسة^(١) .

وبعضهم قد شغل بغريب الألفاظ وتسجيل العبارات وتنميق الحمل
حتى يهر الناس بعلمه مع أن ذلك من قشور العلم التى لا يقف عندها
إلا مغترراً أما حقيقة العلم فلتصحيح العمل وتصفية النفس من الآفات^(٢) .

(١) التزائل : الإحياء ج ٣ ص ٢٣٦ .

(٢) التزائل : الإحياء ج ٣ ص ٢٤٠ .

ومنهم من أحكم العلم والعمل فواظب على الطاعات الظاهرة وترك المعاصي إلا أنه لم يتفقد قلبه ليمحو عنه صفات الكبر والحسد والرياء وإرادة السوء للأقران والنظراء وطلب الشهرة بين العباد .

ومنهم من يتنبه إلى ضرورة تنقية الباطن فيتكلم في أخلاق النفس وخطرات القلب ويظن أنه قد وقف على خفايا النفس وأنه قد برئ منها إنه يصف الإخلاص فيترك الإخلاص في الوصف ، ويصف الزهد في الدنيا لشدة حرصه على الدنيا ، بل قد يسترسل في وصف ذم صفات النفس لأن نفسه تجمد اللذة في اللحم والاسترسال في وصف الرذيلة .

وفريق آخر أحكم العلم وطهر الجوارح وتزين بالطاعات واجتنب ظواهر المعاصي وتفقد صفات النفس وجاهد في اقتلاع آفاتهما ولكن بقيت في زوايا الباطن خفايا غمض عن إدراكها ولم يفتن لها ، إنه يطلق لسانه في العصاة والمذنبين لا عن تفجع بمصيبة أو غضب لفضيحة وإنما عن إدلال بالتميز واعتزاز بالتبري^(١) .

وتعترى شرور الباطن العابدين كما تعترى العلماء ، فمن المرئيين من وقف في طريق التصوف عند القشور دون اللباب إذ تشبه بالصوفية في زيهم وهياتهم وقلدهم في ألفاظهم ومواجيدهم وفي آدابهم وأحوالهم دون أن يتعب نفسه في المجاهدة والرياضة ومراقبة القلب وتطهير النفس .

ومنهم من سخط نفسه بالعزم على الإخلاص في العمل ولكنه اكتفى بالعزم ولم يتبين أن مجرد العزم على العمل ليس بعمل ثم يزعم أن الله مستغن عن العمل وأن الله ينظر إلى القلوب وأنه مع الشهوات بالظاهر دون الباطن إذ ترقى عن رتبة العوام ، ذلك من غرور المتواكلين وفجور الإباحين المستهينين بالأعمال .

وفرة قد تفقدت جوارحها وكثيراً من خطرات قلوبها ولكن خيل لهم العجب أن العذاب قد رفع عن العباد بهم وأنهم يستحقون الاستجابة يستصغرون سواهم من المريدين ، أولئك هم المتصوفة الجاهلون الذين يجب اجتنابهم إذ تساوا بصنغين آخرين من الناس : العلماء الغافلون والقراء المداهنون^(١) .

الحسد :

وليس بين آفات النفس ما هو أشد خبيثاً من الحسد ، إن كثيراً من الشرور لازمة عنه كالحقد والعداوة والبغضاء ، بل قد تلازم عنه بعض الكبائر ، فقد قتل قابيل أخاه هابيل حسداً فكان أول الشرور على الأرض . وكثير من إساءة الناس بعضهم لبعض لازم من الحسد ، ذلك أن الحاسد يكره النعم لغيره ويتمنى زوالها عنه ويضيق صدره ويقم لما أوتي صاحبه من خير^(٢) وإذا أشرب قلب الإنسان الحسد تباعد ورد الحق وابتدع أنفة منه أن يتبع المستود وإن كان على حق حسداً أن ترتفع منزلته ، كذلك يلزم من الحسد الكذب والغيبة والوقيعة في المحسود والأذى بالجوارح ما استطاع إلى ذلك سبيلاً .

وليس الحسد عن العجب والكبر بمعزل ، فالمتكبر يأنف صاحبه ويزدريه فيورثه ذلك الحسد له فيحب أن تزول عنه النعمة غمماً أن يراها بمن يعتقد أنه لا يستأهلها ، إنه يأنف أن يعلم من هو دونه أن يساويه في دين أو دنيا ، حصلت قريش النبي فكفرت به وقالت : « لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم »^(٣) وقالت : غلام يتم .

(١) السلي : طبقات الصوفية ص ٨٨ (عبارة يحيى بن معاذ)

(٢) الحاوي المحاسبي : الرماية لحرق الله ص ٤٢٤ - ٤٢٥ .

(٣) سورة الزخرف : آية ٣١ .

وغالباً ما يكون الحسد بين ذوي القربى والجيران وأهل الحرفة الواحدة ، فالعلم يقع في العلم والعايد في العابد خوفاً أن يترأس عليه ، فيحب أن يهتك الله ستره أو تلحقه كارثة حتى لا تقوم له منزلة أو تثبت له رئاسة ، وقلما يكون الحسد بين الأبايد وإنما يحسد الأخ أخاه والصانع صاحبه في صناعته وكذلك أهل التجارات ، بل إن القوم يحسدون عالمهم الذي نشأ بينهم ويعظمون العلم الغريب لأنه ليس منهم ولا يساويهم في نسب أو جوار .

على أنه ليس التنافي في صالح العمل حسداً ، فإن اغتم لأنه لم يلحق بأخيه في الفضل وصالح العمل دون أن يتمنى زوال النعمة عنه فذلك خير حيث كراهة التقصير والجد في العمل .

وشر أنواع الحسد ما كان تعبيراً عن مجرد شح النفس وقلة سخاها بالخير للناس فلا يحسد لمعنى عداوة أو رغبة في رئاسة وإنما يقم لمجرد أن يرى نعمة الله على غيره ، ذلك قد طمس على بصيرته فلا يصدر الخير عنه أبداً ومن ثم كان الحسد أشد شرور النفس خبثاً ، إنه يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب .

ولو أدرك الحاسد أن الحسد لا يزيل النعم وأن المقادير لا تجري وفق هوى الحاسدين ولألا لما بقيت على إنسان نعمة وأن شر نفسه سيرتد عليه لفقدان سلامة الصدر من شر الحسد لو أدرك ذلك لما وجد الحسد مبرراً ولكان له كارهاً مستبعداً .

هكذا يكشف الصوفية الستار ببصيرة نافذة وكشف ذوق عن أغوار النفس البشرية وما يتلجج فيها من شرور ، لم يحجبهم عن ذلك خير ظاهري على الجوارح وإنما طلبوا ما وراءه من بواعث ، ولا شك أنهم فضحوا كثيراً من أديعاء الزهد والعلم والعبادة ولكنهم قصدوا أن ينهوا المريدين إلى عثرات الطريق وخطرات السوء .

وتحليلهم للنفس البشرية كما سبق القول لغاية أخلاقية روحية ،
ولكن هذه الغاية لم تحل دون التعمق في الاستبطن النفسى فقدموا دراسات
نفسية تتصف بالعمق والأصالة وجديرة أن تجد لها مكاناً بين الدراسات النفسية،
يقول أميل بـترو : كثيراً ما كان الصوفية من كبار علماء النفس فلقد كان
تأمل الحياة الباطنة دائماً شغلهم الشاغل وعلى هذا يجب أن نضع موضع
الاعتبار ما يرون أنهم توصلوا إليه من اكتشافات في أعماق النفس البشرية^(١)

(١) E. Boutroux: La psychologie du mysticisme Conférence faite à l'Institut
psychologie internationale (Février 1902)

الفصل الخامس

في أن الفروض الدينية تنطوي على معانٍ خلقية

خطرات القلب علة ما يصلو على الجوارح ، وحالات الباطن أصل أعمال الظاهر ، ليس ذلك في السلوك فحسب ولكن في جميع مظاهر العمل بما في ذلك العبادات الشرعية ، حقيقة أن معظم تعاليم الشرع وما افترض من فرائض يتعلق بالظاهر ولكن الدين يدعو إلى الأعمال الباطنة كذلك ، ولا يعني ذلك عند معتدلي الصوفية دعوة باطنية تلغي أحكام الظاهر بضرب من التأويل وإنما يعني أن للشرعة حكماً على المكلفين من حيث ظاهر أعمالهم وحكماً عليهم من حيث باطن أعمالهم^(١) ، ذلك أن العلم متى كان في القلب فهو باطن وحين يجري على اللسان فهو ظاهر^(٢).

ولقد أثارَت مشكلة باطن الشرعة خصومة بين الصوفية والفقهاء حيث يرى الصوفية أن الفقهاء قد وقفوا على الرسوم الظاهرة بينما هم قد تدبروا أحكام الشرع واستنبطوا بلوقهم معاني باطنة تتعلق بفضائل الأعمال التي بنيت عليها مقامات رفيعة في الدين^(٣).

المشكلة بين الصوفية والفقهاء إذاً هي : هل التعاليم الشرعية مجرد عبادات ظاهرة أم أن لها مغزى أعمق ؟ هل يمكن أن تكون الصلاة مثلاً مجرد أفعال وأقوال مفتتحة بالتكبير محتتمة بالتسليم أم هي مناجاة قلبية وصلة روحية بين العبد والرب ؟ وماذا عن مبطلات الصلاة : هل هي حركات تتعلق بالجوارح

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٧ .

(٢) السراج الطوسي : البيع ص ٤٣ .

(٣) للمرجع السابق : ص ٣٣ .

وقت أدائها فحسب أم أن المنكر يحبطها وما في الجوف من طعام حرام يبطلها؟ أما الصوفية أهل الباطن فقد استنبطوا من ظاهر الأوامر التحديدية معاني خفية وجعلوها - كمادتهم في اعتبار الباطن أصل الظاهر - غاية لما افترض على المسلم من قرائض .

وقد استنبطوا من قوله تعالى : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم » ^(١) أن القصد من الطهارة تطهير السرائر إذ يبعد أن يكون المراد مجرد نظافة الظاهر بالماء مع تخريب الباطن وإبقائه محشواً بالأخبث والأفقر ، إنهم يرتبون الطهارة أربع مراتب :

الأولى : تطهير الظاهر عن الأحداث والأخبث .

الثانية : تطهير الجوارح عن الجرائم والآثام .

الثالثة : تطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والذائل الممقوتة .

الرابعة : تطهير السر عما سوى الله ^(٢) .

فافترض من التطهير تعمير القلب بالأخلاق الحمودة والعقائد المشروعة وذلك يقتضى تطهيره من نقائصها من الرذائل الممقوتة والعقائد الفاسدة ، ويعد الصوفية أن مجرد غسل البدن أو الأعضاء بالماء دون تطهير الباطن من الرذائل تعلق بالقشور دون الباب ، وأن الفقهاء لا يتصرفون في الباطن ولا يشقون عن القلوب بل يبنون أحكام الدين على ظواهر أعمال الجوارح ، أما لب الطهارة فهو تطهير الباطن بالتوبة والنعم .

وفي الصلاة معان باطنة إنه يلزمها ستر العورة ولكن ستر عورات الباطن أوجب ولا يسترها عن الله إلا الحياء والخوف . فإذا استقبل المصلّي القبلة فقد وجب أن يصرف قلبه عن سائر الأمور إلا الله ، وحركات الصلاة ليست إلا لتحريك الباطن وضبط الجوارح ، والنفلة من مبطلات الصلاة فالخواطر الواردة والشهوات الشاغلة لحواشي القلب تبطلها من حيث إنه

(١) سورة المائدة : آية ٦

(٢) النزال : الإحياء ١ - ص ١١١ .

يجمعها أصل واحد هو حب الدنيا وذلك رأس كل خطيئة ، بل إن النية في بدء الصلاة تعني عزم الإنسان على الامتثال لله والكف عن المعاصي كما أن التكبير يقتضي ألا يكون في قلب الإنسان شيء أكبر من الله ، فإن من غلب الهوى على أمر الله فقد اتخذ الهوى إلهه وكبره . والصلاة لحظات انفصال عن شواغل الدنيا لتعظيم الله وطاعته ومن ثم فإنها لا بد أن تنهى عن القهقهة والمنكر كذلك . تقتضي الصلاة نقاء الباطن وطهارة الظاهر ومن ثم فلا تقيل صلاة من رجل في بطنه لقمة من حرام ، أما طهارة الظاهر فإنه لو صلى المصلي وعليه ثياب بعشرة دراهم منها درهم واحد من حرام فلا صلاة له حتى يفضه عنه .

والصوم ثلاث درجات : صوم العموم وصوم الخصوص وصوم خصوص الخصوص ؛ أما صوم العموم فهو كف البطن والفرج عن الشهوة ، وأما صوم الخصوص فهو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام فإن من صامت على عهد الرسول عن الطعام ولكنها اغتابت فقد صامت عما أحل الله وأفطرت على ما حرم الله ؛ وأما صوم خصوص الخصوص فهو كف القلب عن المصمم الدنية والأفكار الدنيوية بل كفه عما سوى الله بالكليّة ويحصل الفطر في هذا اليوم بالفكر فيما سوى الله واليوم الآخر إلا دنيا تزداد للدين .

وأما صوم الخصوص فهو صوم الصالحين ويقتضي ستة أمور :

الأول : غرض البصر عن كل ما يلهي .

الثاني : حفظ اللسان عن المديان والكذب والغيبة والتمنيّة والفحش والبلعاف والخصومة والمراء .

الثالث : ألا يرفث ولا يشتم ولا يتقاتل .

الرابع : كف السمع عن الإصغاء إلى ما يكره فالمغتاب والمستمع شريكان في الإثم .

الخامس : كف بقية الجوارح عن الآثام وكف البطن عن الشهوات وقت الإفطار .

السادس : أن يكون قلبه معلقاً بين الخوف والرجاء لا يدرى أيقبل منه أو لا .

ويستند الصوفية في تقرير هذه المعاني الخلقية عن الصيام إلى قوله تعالى بصدد الغيبة : « أيعب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً » (١) . وإلى حديث الرسول : خمس يفطرن الصائم الكذب والغيبة واليمين والكاذبة والنظر بشهوة (٢) .

ويبقى الصيام معلقاً بين السماء والأرض لا ترفعه إلا زكاة الفطر ، والمعنى الخلقى في الزكاة أوضح من سائر العبادات ، ولكن الصوفية لا يكتفون بالزكاة المفروضة ، سئل بعض الصوفية : كم يجب من الزكاة في مائتي درهم ؟ قال أما على العوام يحكم الشرع فخمسة دراهم وأما عنا فيجب علينا بذلك الجميع ، ويشدد الصوفية في وجوب السرحين البذل خلاصاً من الرياء والسمعة ، فلا تقبل صلقة من مسمع ولا مرأ ولا منان ولا متحدث بصلقة ، وعلى المتصلق أن يستصغر للعطية لأنه من العجب بالنفس أن يستعظمها ، والعجب آفة أما الطاعة فإنها كلما استصغرت عظمت والمعصية كلما استعظمت صغرت ، ولا يتم معروف إلا بثلاثة أمور : تصغيره وتعجيله وستره (٣) .

بالرغم من هذه المعاني الخلقية السامية فإن الصوفية لا يتعسفون في تأويل أحكام الدين من أجل استنباط هذه المعاني ، إنهم مسلمون أن بعض الأحكام تعبدية حيث يكون أداؤها مجرد العبودية لله كما هو الحال في كثير من شعائر الحج ، ومن ذلك فإن الحج نفسه لا يخلو من حكمة متعلقة بظاهرة الباطن

(١) سورة الحجرات : آية ١٢ .

(٢) للفرال : الإحياء ج ١ ص ٢١٠ - ١١١ .

(٣) الفرال : الإحياء ج ١ ص ١٩٢ .

وصفاء القلب وقطع العلائق ورد المظالم والتوبة الخالصة لله عن المعاصي جميعاً^(١). يقول الفضيل بن عياض : العجب ممن يقطع الأودية والفجارات حتى يصل إلى بيت الله وحرمة لأن فيه آثار أنبيائه كيف لا يقطع نفسه وهواه حتى يصل إلى قلبه فإن فيه آثار مولاه^(٢).

لا غرو بعد هذا كله أن تجمع كلمة الناطقين في هذا العلم أن التصوف هو الخلق وأن من زاد عليك في الخلق على حد تعبير الكتاني فقد زاد عليك في الصفاء ، لقد قرئوا للدين بالأخلاق وجعلوا القروض فضائل إذ لما خلق الله الإيمان على حد تعبيرهم قال اللهم قوئ قهواه بحسن الخلق^(٣). كذلك جعلوا الرذائل كالحارم يقول أبو الحسين بن بنان : اجتنبوا ذنابة الأخلاق كما تجنبوا الحرام^(٤) ويقول يحيى بن معاذ : سوء الخلق سيئة لا تنفع معها كثرة الحسنات وحسن الخلق حسنة لا تضر معها كثرة السيئات^(٥) . بل لقد ذهب الفضيل في تقرير ضرورة الأخلاق إلى حد قوله : لأن يصحني فاجر حسن الخلق أحب إلى من أن يصحني عابد سيئ الخلق^(٦).

بهذه المعاني الخلقية يقدم الصوفية مفهوماً خصباً للعبادات ، وفي ذلك رد على بعض الفلاسفة الذين اعترضوا على الإيمان الديني زاعمين افتقار الشعائر الدينية إلى معاني خلقية ، يقول ولیم جيمس : تقوم الأديان في أساسها على أداء طقوس مفروضة سواء أكانت تقديم قرابين أم ضحايا أم عبادات وصلوات ، ويقاس مقدار إخلاص المعتقد بمقدار طاعته لهذه الأوامر طاعة عبياء^(٧) وفي نص آخر يقول ، لقد بدأ إيمان الناس يتضائل ، إن لم يكن

(١) المرجع السابق : ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .

(٢) السراج المصابي : اللع ص ٢١١ وابن الجوزي : صفة الصفوة ج ٤ ص ١٣٨ .

(٣) النزاهة : الأحياء ٣٠ ص ٤٤ .

(٤) السلسي : طبقات الصوفية ص ٣٩٠ .

(٥) المرجع السابق : ص ٤٦ .

(٦) الإحياء : ج ٣ ص ٤٥ (النزاهة) .

(٧) W. James : Varieties of religious experience P. ٩٥ .

قد زال — لأن الأديان تقوم على التخويف والعقاب ولأن العبادات فيها أساسية مع أنها ظواهر سطحية في نظر الكثيرين^(١).

وإذا كان الرد على مثل هذه الآراء متعلّفاً إلى حد ما من وجهة نظر الفقهاء فإن الصوفية وحلهم هم القادرون على الرد المحكم ، إن هذا رأى عن العبادات من خارج ومن ثم فإنه يعوزه العمق لما يتسم به من فهم ظاهري للدين وشعائره ومن تجاهل استنباط الصوفية الخصب في غير تصف للعبادات .

والرأى الشائع عن الصوفية أنهم أثروا الإيمان بمضامين روحية ولكن ذلك يجب ألا يبعد أنظارنا عن أنهم قد أثروه كذلك بمعاني خلقية ، بل إن الخصوبة الخلقية للنوع الصوفي قد تعدت دائرة العبادات إلى المعاملات وتجاوزت أداء الفروض إلى مآثر الأوقات فللقوم آداب في السفر والإقامة والصحبة والمجاورة وعند الاشتغال بالتكسب والمجالسة وحين الطعام وحين زيارة المرضى وفي علاقاتهم مع الأهل والولد^(٢) وهي آداب كلها تلزم المريء وترشده إلى الفهم الصحيح للدين من حيث إن الدين معاملة ، فالتصوف كله أدب لكل وقت أدب ولكل حال أدب ولكل مقام أدب فمن يلزم الأدب هو وحده الذي يبلغ في منزلة الرجال^(٣) .

Iqbal : d. 148

(١)

(٢) السراج المنير : المبحث في التصوف من ص ٢٣١ - ٢٨٣ .

(٣) السهروردي : عوارف المعارف ج ٤ هاشم الإحياء ص ٧٧ .

الفصل السادس

في أن الأخلاق تتخلل المقامات والأحوال

على أنه إذا كان التصوف كله أدب فإنه يلزم أن تفرد لأدب القوم في أحوالهم بمقاماتهم فصلاً خاصاً حتى تبين المعاني الخلقية في الطريق الصوفي كما تبين في فهمهم لقرائن الدين .

فالصوفي بعد أن يحل القلب بما ران عليه من الذنوب والآثام في مقام التوبة يظل على حذر من الشبهات إن رابه شيء تركه : بل إنه قد يدع سبعين باباً من الحلال مخافة أن يقع في باب منها يكون فيه الحرام ، ذلك هو مقام الورع حيث الخروج من كل شبهة ومحاسبة النفس في كل طرفة (١) . وليس ورع الصوفي فيما بينه وبين نفسه فحسب ولكن ورعه كذلك في التبري من مظالم الخلق حتى لا يكون لأحد قبله مظلمة ولا دعوى ولا طلب (٢) .

ومقام الزهد أول قدم القاصدين إلى الله فمن لم يحكم أساسه بالزهد لا يصح له شيء بعده ، وليس الزهد في مجرد خلو القلب عما خلت منه البطن ، فلا يتعلق قلبه بشيء من أمور الدنيا لأن حب الدنيا رأس كل خطيئة ومن ثم فإن الزهد علاقة الصوفي بمتع الحياة وشهوات النفس فحسب ولكنه يحدد علاقته بالناس إذ من أسسه إثارة الغير عليه عند الحاجة لقول الله : « ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » (٣) .

فإن تخلى الصوفي مقام الزهد وصل إلى مقام الفقر وهو عند القوم شعار الأولياء ، فما من فضيلة عندهم تكفر السيئات وتعظم الحسنات وترفع الدرجات كالفقر وهو عندهم لا يعني أن يملك المرء شيئاً وإنما أن لا يملكه

(١) القشيري : الرسالة - ص ٥٤ (مبارة يؤس بن عبيد) .

(٢) السراج الطوسي : اللع ص ٥٠ .

(٣) سورة الحشر : آية ٩ .

شوقه فيعيش الصوفي في عز وهو في فقر حيث لا يطلب بظاهره ولا يباطنه من أحد شيئاً ولا ينتظر من أحد شيئاً ولا يشكو ولا يظهر أثر الفاقة ^(١) ، وإنما يظهر الغنى في غير تصنع ، والفقر بلموره يجلد علاقة الصوفي بغيره من الناس إذ لا يتواضع لغنى من أجل غناه وإلا فقد ذهب ثلثا دينه فإن اعتقد فضله بقلبه كما تواضع له بلسانه فقد ذهب دينه كله ، كذلك لا يتعاطم الصوفي على فقير فإن الله قد أهلك قوماً وإن عملوا لإهانتهم الفقراء وإذلالهم ^(٢) .

وفي مقام الصبر لا يميز الصوفي أمام المصائب ولا يشكو ولكنه يقف مع البلاء بحسن الأدب مع الله ويرضى بقضائه ، على أن علم اعتراض الصوفي على ما جرت عليه المقادير لا يعني السكوت على المنكر أو المعاصي وذلك لا متعلق له بالصبر .

وبالرغم من أن مقام التوكل يفيد الجبر المحض حيث استسلام الصوفي إلى ما يجري عليه والمقادير الأحكام فإنه لا يخلو من سمات خلقية من حيث إنه لا يبلغ أحد مقام التوكل حتى يستقط من قلبه كل أثر للطمع فيما في أيدي الناس كذلك ما يقتضيه عندهم إسقاط الأسباب حتى لا يكون متعلقاً إلا بالله .

فإذا بلغ الصوفي مقام الرضا ترك السخط إذ تستوى أمامه النعمة والمصيبة ذلك نهاية مقام التوكل غير أنه لن يبخله العبد إلا إذا سلا قلبه عن الشهوات ^(٣) ، ولا يعني الرضا أن يرضى الصوفي المعاصي وما فتن به المسلمون لأن الرضا يتعلق بأحكام المقادير لا بشروط الإنسان ومعاصيه .

وإذا كانت مقامات الصوفية وهي مكتسبة بمجاهلتهم أنفسهم تتضمن معاني خلقية فإن الأحوال وهي نوازل تنزل بالقلوب ولا تكون بالاكتساب هي بدورها لا تخلو من معالم خلقية .

(١) السراج النوى : المص ص ٧٥ .

(٢) القشيري : الرسالة ص ١٢٤ (من عبارة تفلح لنفسك) .

(٣) السراج النوى : المص ص ٩٤ .

فلذا علم العبد أن الله مطلع على سريره راقب خواطره المذمومة التي تشغل قلبه فظهر نفسه منها ، وفق حال القرب يعلم أن قربه إلى الله يكون بتقربه إليه بالطاعات فيكثر من الخير ، ولا يزال العبد متقلباً بين حالى الرجاء والخوف يرجو بطاعته رحمة الله ورضاه ويخاف بما يقلمه من صالح الأعمال ألا يكون محضاً فلا يكون عند الله مرضياً ، فإن احترق الصوفى شوقاً إلى الله فما احترقه إلا ناراً أشعلها الله في قلبه فأحرقت ما فيه من سوء الخواطر والإرادات والمعارض والحاجات ، وهو إن اشتاق إلى الله فهو لا بد مسارع إلى الخيرات ^(١).

وهكذا فإن سلوك الصوفى الطريق ينتهى به إلى اكتساب الأخلاق الفاضلة وهذه بدورها تمنح الصوفى الرغبة الزائدة في الاتصال بالله ^(٢) فلا انفصال بين الحياة الروحية والقيم الخلقية في طريق الصوفى إلى الله ، ذلك أن الطريق ينتهى به إلى مقام الفناء ، وبالرغم من أنه مقام روحى إذ يستولى على الصوفى سلطان الحقيقة فلا يشهد من الأغيار أثراً ولا عيناً فإنه لا يكون فناء حتى تسقط عنه الأفعال النعمية والأحوال النحسية ولا يكون بقاء حتى تظهر عليه الصفات المحمودة ^(٣).

تعقيب :

يجل المعتزلة باعتبارهم عقليين من الأخلاق نظاماً فأقاموا نمقاً متكاملًا من الاعتقاد أو المبادئ الأولى للأخلاق ، ولكنهم واجهوا مشكلة العمل فكانت عقبة لم تتمكن نزعته العقلية أن تغلب عليها ، ذلك أن الفكرة لا تقتضى العمل وليست بالضرورة مؤثرة في الإرادة ملزمة لها ، ولكن كيف يمكن التناضح عن العمل والأخلاق علم على ؟ ولئى قيمة للتأمل في القيم الخلقية دون استطاعة التزام التفضيلة وإسكات نزعات الهوى ؟

وكان دور الصوفية بمنهج النوق فجعلوا الأخلاق رياضة وعالجوا مشكلات الإرادة ، وبذلك العاطفة المبدعة التي تتمر النفس بفيض من

(١) المزوى : منازل السائرين ص ٤٨ - ٥٢ .

(٢) الفتشيري : الرسالة ص ٣٦ - ٣٧ .

الحوية وجمع الممة وضع الصوفية مريهم على أول الطريق طالين منه التوبة كاشفين له النقاب عما في أعوار النفس البشرية من سيئ الخطرات وديق الآفات ، وبذلك قدموا حلا لمشكلة العمل التي عجز عن حلها فلاهفة الأخلاق العقلين وقد جعلوا لأنفسهم مكاناً بين المذاهب الأخلاقية العملية كمدارس صغار السقراطيين والرواقين .

ولكن الصوفية بدورهم قد شغلوا بالعمل عن التفكير النظري في أصول الاعتقاد أو ميتافيزيقيا الأخلاق ، أما الذين شغلوا منهم بهذه الأصول فقد قطعوا كل صلة ممكنة بالعمل أو قدموا نظريات تصوفية غير عملية على الإطلاق ، وأما الذين شغلوا بالعمل فقد أحوا بفراغ الاعتقاد فاستعاروا معتقدات بعض المذاهب الكلامية ، والأشاعة على الخصوص ولكن هذه تبدو أحياناً غير متسقة مع الدوق الصوفي ومن ثم فإنهم بصدد الأصول الأولى لا يقدمون حلاً لكثير من المشكلات النظرية التي قد تجول بخاطر المريد وهم في ذلك يحلون من قيمة العقل وقدرته على الوصول إلى الحقيقة ، بل لقد ذهب بعضهم إلى احتقار العلم النظري ، وعلموه حائلاً دون الكشف الدقيق والقيوضات الإلهية الأمر الذي أدى إلى شيوع الأدعاء والجهلة خصوصاً في عصور الاضطهاد ولقد عرض الغزالي نقد الفلاسفة للصوفية بقوله : إذا لم تكن النفس قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية البرهانية اكتسبت بالخطر خيالات تظنها حقائق تنزل عليها . فكلم من صوفي بقى في خيال واحد عشر سنين إلى أن يتخلص منه ولو كان قد أثقن العلوم أولاً لتخلص منه على البديهة ^(١)

ومع ميل الغزالي إلى الصوفية فإنه لا يجد رداً على هذا النقد إلا بقوله : أولي بأكثر الخلق الاشتغال بالعمل والاقتصار من العلم على القدر الذي يعرف به العمل مع أنه قد ذكر بعد ذلك فضل الفكر على التعبد والعلماء على العابدين

كما ذكر فصلا مستقلا عن شرف العقل ^(١) .

وهكلما يبدو أن الصوفية قد قصروا في مجال النظر بالقدر الذي عجز فيه المعتزلة في مجال العمل ، وإذا كان العمل لا يمكن أن يشتق من الفكرة المحضة فإنه بدوره يضعف التأمل ولا يقدر على إبداع الفكرة .

ولكن أليس من محاولات للتوفيق بين النزعة العقلية والكشف النوقي ألا توجد مذاهب جمعت بين النظر العقلي والسلوك العملي فلا يؤخذ عليها ما أخذ على المعتزلة من تعثر العمل وما أخذ على الصوفية من قصور النظر ؟

(١) للرجع السابق : ص ١٤١ .

جزء تكميلي
مذاهب تاليفية

الفصل الأول

إخوان الصفا

ليس بين فرق المسلمين جماعة قصدت أن تخلع على آرائها على اختلاف الموضوعات صبغة أخلاقية كما فعل إخوان الصفا ، وقد يكون الإخوان جماعة من الإسماعيلية أو هم النظار المتفلسفون لحركة الإسماعيلية السياسية على حد تعبير جولدتسيهر وربما فصلوا من رسائلهم إلى ثورة عقلية في الفكر الإسلامي ذات مرام سياسية ، وقد ترد أصول رسائلهم إلى الفلسفة اليونانية فيثاغورية وأفلاطونية محدثة ، ولكن الذي يعنينا من فلسفتهم أمران .

الأول : السمات الأخلاقية في رسائلهم .

الثاني : مدى الإصابة في التفريق بين الانجهاين العقل والنوق .

إن السمة الخلقية واضحة فيما اتمنوه من اسم لجماعتهم : إخوان الصفا وخلان الوفا ، إنهم لم يوصلوا إلى أن يجعلوا الفضيلة علماً على جماعتهم فحسب بل إن الاسم يشير إلى فكرة سامية في الأخلاق بحثها أرسطو ولكنها لم تلق اهتماماً يذكر من فلاسفة الأخلاق من بعده وأعنى بها الصداقة ، وللاخوان آراء مستفيضة في الصحة أو الصداقة وفي بيان ضرورتها^(١) بل إنهم قد وصفوا أنفسهم أنهم عصابة قد تألفت بالعشرة وتضافت بالصداقة واجتمعت على القلس والطهارة . وغنى عن البيان ضرورة الصحة وأهمية الصداقة في دعوة سياسية تجتلب الأتباع ، على أن ذلك لا يتقص من القيمة الخلقية لفكرة الصداقة لديهم فليس كل ما اشترطوه من فضائل ذات مغزى سياسي ، إنهم لم ينسوا أن يكون من بين شروط الانضمام إلى جماعتهم الشفقة على كل ذي روح

(١) إخوان الصفا . الرسائل - ج ٢٠٢ - ٢١٢ و ١٧٩ - ١٨١

من الحيوان كما استعملوا من كان معجباً صلفاً أو نكداً بلججاً أو فظاً غليظاً أو ماحكاً ممارياً أو حسوداً حقوداً أو منافقاً مرثياً أو بخيلاً شحيحاً أو جباناً مهيناً أو مكارراً غدراً أو متكبراً جباراً أو حريصاً شرهاً أو كان محباً للمدح والثناء أكثر مما يستحق أو كان مزدرياً لنظرائه أو مستحقراً لأقرانه ولناس ذاماً لهم أو متكلاً على حوله وقوته^(١) .

ويرتقى الصاحب في ظل دعوتهم إلى مراتب لا تخلو من سمات خلقية ، فالمرتبة الأولى هي مرتبة الأخيار حيث يتصف المبتدئون بصفاء النفوس ، والمرتبة الثانية مرتبة الأخيار الفضلاء المتصفين بسخاء النفس وإعطاء الفيض والشفقة والرحمة والتحنن على الإخوان ، ثم مرتبة الإخوان الفضلاء الكرام المدافعين عن الحقائق ضد المخالفين وبالرفق واللطف ، وأخيراً مرتبة الكمال حيث تصفو النفس من ظلمات الهيولى لتجاور الرحمن ذا الجلال والإكرام^(٢) .

وتعد رسائل إخوان الصفا موسوعة للعلوم المعروفة في عصرهم ولكن هدفهم لم يكن العلم المحض ، فإن الغاية العملية ضرورية للمذهب ذي أغراض سياسية ، ومن ثم فإننا نجد الإخوان يهاجمون المتكلمين لأنهم أكثرنا من الجلال وفاتهم العمل^(٣) ، ومن ثم فإنهم جعلوا لكل لون من المعرفة غاية خلقية ذات طابع ديني حتى أبعد العلوم عن الصلة بالأخلاق ، فليست الرياضات علم الكم ولكنهم طبعوها بطابع الكيف إذ تهدف إلى هدى النفوس بالانتقال من المحسوسات إلى المعقولات ، كذلك خاضوا كثيراً في أسرار الأعداد ودلالاتها الكيفية ، أما علم النجوم فإنه يهدف إلى تشويق النفوس للصعود إلى عالم الأفلاك ، أما الجغرافيا ففيها حث على النظر فيما نصبه الله للناس من آيات في الآفاق .

(١) إخوان الصفا : الرسائل ج ٤ ص ١٠٩

(٢) المرجع السابق : ج ٤ ص ١٢٠

(٣) المرجع السابق ص ٣٢٣

ولا تقف الطبيعيات عند مرحلة اكتشاف القوانين ولكنهم رتبوا الموجودات الطبيعية إلى مراتب وجعلوا آخر مرتبة كل جنس متصلة بأول مرتبة ما فوقها من أجناس حتى آخر مرتبة الإنسانية المتصلة بأول مرتبة الملائكة ، فإذا كان الإنسان خيراً عاقلاً فهو ملك كريم ، وما تسخير الإنسان لما تحته من كائنات إلا ليكون زينة العالم العلوي بعد حين من الزمان ، فالإنجاء العالي في البحث في المسائل الطبيعية يكون عادة لأغراض خلقية .

والعلوم الناموسية أو الإلهية أشرف للعلوم كلها لأنها تهدف إلى معرفة الله وصلح الإنسان ، وليس لإخوان الصفا في الإلهيات أبحاث ميتافيزيقية محضة ولكنها يمكن أن تعد في جملتها ميتافيزيقا أخلاق ، إنهم يذهبون إلى رأى شبيه برأى المعتزلة في تفسير وجود الإنسان في هذه الحياة الدنيا وهو رأى على ما سبقت الإشارة إليه أخلاقي ، إنه لا يمكن أن يصل الإنسان إلى الآخرة وينم بالجنات حتى يمكث في الدنيا زماناً ، ولا يقدم الإخوان أدلة فلسفية على ذلك إذ يحاطبون عامة المثقفين ، وإنما يكفون في ذلك بالتنبيه والتخيل ، فضرورة الحياة الدنيا كضرورة الجنين في الرحم زماناً من أجل تنعيم بقية الجسد وتكميل الصورة ، كذلك الغرض من البقاء في الحياة الدنيا زماناً ما هو إلا لتنعيم صورة النفس وتكميل فضائلها ، فإن لم تستكمل النفس فضائلها لم تستغ في النار الآخرة بعد الموت على التمام والكمال ، ومن ثم فإنه يجب لإزادة الدنيا لطلب الآخرة وصلح المعاد ، ولا يكون ذلك إلا بالزهد في الدنات وترك الشرور وتأدية الأمانات سراً وعلائية ومعاملة الناس بالصدق والورع من غير غش ولا دغل ، كل ذلك من أجل صلاح أمر الدنيا والآخرة معاً .

هكذا يفسر الإخوان بده حياة الإنسان والدنار الآخرة وما بينهما في ضوء الأخلاق ، وهم يذهبون إلى رأى المعتزلة كذلك في مسألة معرفة الله حلة ، إذ هي عندهم تم طلباً من غير تعلم ولا اكتساب ^(١) ، ومعرفة الله

أول الرجات لتكون داعية ومؤدية إلى أحكام جميع العلوم والمعارف الإلهية والطبيعية والرياضية والعقلية والحسية حتى إذا أحكمت هذه العلوم والمعارف سكنت النفس إلى هذه المعرفة واطمأنت وثبتت ونالت السعادة القصوى التي هي سعادة الآخرة ، إن أحسن حالات النفوس أن تكون عالمة بالأمور الإلهية عارفة بالمعارف الربانية ملتزمة بها مسرورة منعمة خالدة^(١).

ولا يبلغ الإخوان عمق المعتزلة في ميتافيزيقا الأخلاق ، فرسانهم لم توضع لأغراض كلامية فضلاً عن أنهم يأتقون الجدل ويتفرون من أسبابه ، فحين يثيرون مشكلة الجبر والاختيار فإنهم يعرضون الرأيين معاً ويثبتونهما معاً في غير استدلال ولا توفيق ، ولكنهم يلجأون كماذهبهم إلى الأمثلة والأقاصيص^(٢) وهم لا يقصدون من ميتافيزيقا الأخلاق إلا أن تكون مدخلاً لما يريدون أن يقدموا من اعتقادات وما يطلبون من المرید من سلوك ، ويصد السلوك عجايل الأخلاق يقتربون من التصوف العملي في بعض المقامات والأحوال كالتزهد والتوكل والصبر والإخلاص والإيمان ثم ما ينتهي إليه الأخ حين يبلغ أسمى الدرجات من فناء عن الشهوات وتخلص من بحر الهوى ومن صفاء النفس والقرب من الله ، وهم يقتربون من الصوفية في أخلاقهم الجماعية حين يفيضون في ذكر آداب الصحبة ولزوم الصديق ولكنهم يستعصمون عن الشيخ بالإمام أو الرئيس ، وبالرغم من ضرورته للجماعة فإنه في ظل دعوة غامضة لا تكاد تعرف فيها عن طبيعة الجماعة ولا عن شخصية الإخوان شيئاً فإن الصلة تكتشفها الأسرار ويحيط بها الغموض .

واقتراب إخوان الصفا من المعتزلة حيناً ومن الصوفية حيناً آخر يدعو إلى التساؤل عن مدى نجاحهم في التطبيق بين الاتجاهين المتباينين ، ولقد أشاروا إلى أنهم لا يبعدون علماء من العلوم ولا يتعصبون على مذهب من

(١) المرجع السابق ج ٤ ص ٥١ .

(٢) المرجع السابق ج ٤ ص ٣٥ - ٣٦ .

المذاهب بل إن مذهبهم يستغرق المذاهب كلها ، وإن كان يحجر الإشارة إلى انتقادهم لعلماء الكلام عامة وإلى المعتزلة خاصة بصدد قولهم باستحالة رؤية الله في الآخرة^(١) ، ولكن ذلك لم يمنع أن يرى القفطي أن هذه الرسائل من تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول^(٢) ، كما ذهب دى بور إلى أن رسائلهم تنجم بين مذاهب الشيعة والمعتزلة^(٣) ، ونستبعد أن يكون معتزلى قد شارك في تحرير هذه الرسائل غير أن هذا لا يمنع أن يكون فيها بعض آراء توافق مذاهب المعتزلة بالمقدر الذى تسربت به أصول المعتزلة إلى عقائد الشيعة عامة اثني عشرية وإسماعيلية ، ومعلوم أن إخوان الصفا من الشيعة الإسماعيلية ، غير أن في الرسائل اتجاهات فلسفية أكثر مما فيها من أصول الاعتزال ، فلقد أرادوا المزج بين الفلسفة والشريعة ، ومفهوم الفيلسوف في الموضوعات الدينية لدى الإسلاميين في ذلك العصر تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع لأنها بعض مدارك العقل^(٤) ، ولقد عبر الإخوان عن ذلك صراحة حين أرادوا تطهير الشريعة بالفلسفة لأن الشريعة الإسلامية إذا انتظمت مع الفلسفة اليونانية فقد حصل حسب رأيهم الكمال^(٥) فالشريعة قابلة للتحقيق العقلى حتى يصل العقل إلى حقيقتها الباطنة .

ولكن هل نجح الإخوان في إخضاع الشريعة وموضوعاتها للعقل وسلطانها ؟ حقيقة لقد مزجوا بين الشريعة والفلسفة الهلنيسية إذ تكاد تكون العلوم والمسائل النظرية مأخوذة من المذاهب اليونانية المتأخرة لاسيما الفيشاغورية الحديثة والأفلاطونية المحدثة ، غير أنهم نقلوا من الفلسفة موضوعاتها ومضمونها دون روحها واتجاه الفكر فيها فلقد اقتبسوا

(١) الرسائل : ج ٤ ص ١٥٨ .

(٢) القفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٦٣ .

(٣) دى بور وترجمة الدكتور أبوريعة تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٦١ .

(٤) ابن خلدون : المقدمة - فصل في إبطال الفلسفة - ص ٢٨٠ .

(٥) رسائل إخوان الصفا ج ٣ ص ٩٠ .

من كل مذهب ولكن كانت تعوزهم دائماً العقلية النقدية طالما أنهم يسعون إلى تطهير الشريعة مما علق بها من جهالات وما اختلطت بها من خرافات على حد زعمهم ، ومن ثم فإنهم بدل أن يزونا الشريعة بميزان العقل لم يفعلوا إلا أن خلطوا الفلسفة والعلم بكثير من الخرافات والأساطير ، ولم يتعد أبو حيان التوحيدي الصواب حين حكم على وسائلهم بأنها من كل فن بلا إشباع ولا كفاية وأنها خرافات وكنائيات وتلفيقات وتزويقات ، ولم تكن تعوزهم الروح النقدية في الفلسفة فحسب وإنما أعوزهم كذلك النزعة الوضعية في العلم ؛ لقد هبطوا بالقلك إلى مستوى التنجيم كما هبطوا بالعلوم عامة إلى مستوى السحر والخرافة ، ولم تثمر نزعتهم التلقينية بين مختلف المذاهب والأديان نسقاً متسقاً وإنما أنتجت مجموعة متنافرة من الآراء الأفلاطونية الحديثة في ثوب إسلامي قد نسج من الفيثاغورية والنفوسية والهرمسية وإذا قد أعوزهم الروح النقدية في التفلسف والنزعة العقلية في التفكير فإن آراءهم الفلسفية لم تخرج عن حشو الفلسفة على حد تعبير النزالي^(١) إنهم على سبيل المثال حين يعالجون مشكلة القضاء والقدر يشبّهون أن الإنسان لا يقع منه فعل إلا بما سبق في علم الله وقدرته كالحجارة ثم يتزيدون بذكر أحكام النجوم وتأثيرات أشكال الأفلاك وأثرها في طوابع الإنسان^(٢) ، ومن أدلة خلود النفس عندهم زيارة الصالحين والأولياء^(٣) .

ولكن إذا كان إخوان الصفا قد قصروا في الاتجاه العقلي في التفلسف فهل أصابوا النزعة النفوسية في السلوك ؟ وإذا لم يبلغوا شأن المعتزلة عقلاً وفكراً فهل بلغوا منزلة الصوفية طريقاً وسلوكاً ؟ حقيقة إن دعوتهم السرية قد جعلت علمنا بسيرة أشخاصهم يكتنفه الغموض ويحيطه الإبهام غير

(١) النزالي : لفتن من الضلال حاشي الإنسان للكمال ص ١٤

(٢) رسائل إخوان الصفا : ج ٤ ص ٣٦

(٣) المرجع السابق ج ٤ ص ١٠١ .

أنه قد كان للإخوان اتجاهات صوفية تفصح عنها رسائلهم ، فهم في نزعتهم التلقينية التي أرادوا أن تستغرق المذاهب كلها قد حددوا الكمال الإنساني بفضائل موزعة على أصحاب المذاهب فامتدحوا الصوفي السيرة^(١) ولقد احتقروا الجسد وشهواته كما زهّلوا في الحياة الدنيا ، كذلك تنهى مراتب السلوك عنهم بالفناء في الله حيث مفارقة الهوى والصعود إلى ملكوت السموات ، والسعادة الأخروية عندهم أرفع وأعز من سعادة الدنيا ، وبالجملة فإنه لولا استخدامهم لمصطلحات الفلاسفة دون تصيرات التصوف فإنهم فيما تعرضوا له من سلوك وأخلاق وربما أبحاثهم في الإلهيات كذلك يقربون كثيراً من الصوفية في ظاهر أقوالهم .

ولكن هذا الشبه الظاهري بين إخوان الصفا والصوفية لا يجعل الإخوان طريقة من طرق الصوفية ، ولقد عبر عن ذلك جولد تسيهر بقوله إنها حركة دينية فلسفية معاذية للتصوف ولكنها لا تتحد معه^(٢) ويقول في موضع آخر لا يمكن أن يوضع إخوان الصفا عندهم الذي يتجه إلى هدف الكمال الإنساني في مستوى واحد مع الصوفية^(٣) ولا يوضح جولد تسيهر وجوه الاختلاف بينهما إلا أنها اتفقا على تحليل الإسلام الإيماني المأثور وفتتت مادته ثم اختلفا ففعل إخوان الصفا ذلك عن قصد وأما الصوفية فمن غفلة وسلامة نية ، وذهب عمر الدسوقي إلى رأى مشابه إذ يقول لم يبيغ الصوفية من الاستعانة بالنظريات الفلاسفية إلا أن توجد دعامة نفسية تبني عليها الحياة الدينية نبيها استخلفتها الإسماعيلية لكي تنفذ إلى صميم الديانة الإسلامية وتعمل على تعديل أحكامها وعقائدها^(٤) .

على أن عنصر القصد لا يكفي للفرقة بين إخوان الصفا والصوفية

(١) المرجع السابق ج ٤ ص ٣١٦ .

(٢) جولد تسيهر : مذاهب التصوف الإسلامي ص ٢٠٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٢٩ .

(٤) عمر الدسوقي . إخوان الصفا ص ١٤٨ .

فضلا عن أنه من الصعب موازنة جولدمتسير رأيه بصدد الصوفية على الأقل . أما الاختلاف بين إخوان الصفا وبين الصوفية فيرجع في جوهره إلى أن النوق لم يكن نهج إخوان الصفا بحال سواء في المعرفة أو في السلوك ، والنهج النوق في المعرفة يستند إلى الكشف حيث تفيض المعلومات على قلب المعارف دون واسطة أو اكتساب ، أما المعرفة لدى إخوان الصفا فهي غيبية مكتسبة ، لقد حرصوا على أن يعرفوا الغيب بالتنجيم وأسرار الأعداد والزجر والفأل والكهانة والتمسوا أسباب معرفة هذه الغيبات بكل وسائل المعرفة الكسبية والتعلم القصدي ، وما ذلك كله من التصوف في شيء ، ولقد أرادوا أن يخلعوا على هذه الغيبات صفة العلوم الإلهية فاحتجوا أنها اتصال باللائكة عقول الأفلاك ، أما علوم الصوفية فليس لها سبب ولا واسطة وإنما هي مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار^(١) وغنى عن البيان أن الصوفية مع كراماتهم لا يعتمدون التوصل إلى الغيب .

وأما من ناحية السلوك فإن إخوان الصفا كدعوة سرية وكنظيم إسماعيلي جماعة مغلقة لا بد أن تتصف بأخلاق الجماعات المخلقة حيث الإلزام من معتقداتهم يفرض عليهم سداً يحول بينهم وبين الجماعات الأخرى ، ومن ثم لا يمكن أن يرق الفرد في ظل تنظيم سرى له هدف سياسي إلى مستوى حب الإنسانية ، لأن ضبط العقل الجمعي اللازم لتحقيق التضامن الاجتماعي يحول بينه وبين ذلك من أجل مواجهة العدو الخارجي^(٢) ، ولا يمكن أن نتقبل ما ذكره الإخوان عن أنفسهم من تسامح إزاء المخالفين إلا بشيء كثير من الحذر ، أما الأخلاق الصوفية فإنها إذ تدعو إلى واجبات سامية فذلك لا لأنهم قد أصبحوا أقرب إلى الروحية الخالصة التي لا تشعر بثقل المادة أو أسر المجتمع

(١) الكلاباني : التصوف لأهل التصوف ٨٧ .

(٢) بيرسون : ميثاق الأخلاق والدين ص ٦٣-٦٧ .

أو قسر الضغط الاجتماعي .

من أجل ذلك كله يتباين إخوان الصفا عن الصوفية نهجاً في السلوك وأسلوباً في الحياة ، ومن ثم فإن الإخوان قد قصرُوا عن اللوق إلى أساليب الغيب كما قصرُوا من قبل عن العقل إلى حشو الفلسفة ، ومن ثم فإن محاولتهم التوفيقية بين الفلسفة والشريعة حسب زعمهم أو بين العقل واللوق حسب تمحيص آرائهم لم يكتب لها النجاح ولم يصادفها التوفيق .

غير أن الإخوان قد نجحوا في حل جانب آخر من المشكلة وأغنى به التوفيق بين النظر والعمل ، وهي المشكلة التي قصر فيها المعتزلة من جانب الصوفية من جانب والصوفية من جانب آخر ، إنه في ظل دعوة سرية ذات معتقدات دينية ومرام سياسية وفي ظل نظام دقيق حريص على اختيار الاتباع تضيق الهوة بين النظر والعمل أو بين المعتقدات والسلوك حيث لا نشك أن الإخوان قد عاشوا مبادئهم ومارسوا معتقداتهم بقدر إخلاصهم لجماعتهم ولأنهم لعصبهم .

الفصل الثاني

ابن مسكويه

يستحق ابن مسكويه أن نفرد له فصلاً خاصاً ، بل ربما لا ينبغي أن تكتب رسالة في الأخلاق في الفكر الإسلامي دون ذكر له ، فلقد كانت شهرة فلاسفة الإسلام بغير الأخلاق أما هو فلقد وقف عليها عناية واهتمامه ربما أكبر من أى مفكر إسلامي آخر .

ومن ناحية أخرى فإن ابن مسكويه يسد ذلك الفراغ الذى يثير الحيرة والتساؤل حول اهتمام فلاسفة الإسلام بكل جوانب فلسفة أرسطو ما عدا الأخلاق عنده ، ولقد اضطلع بذلك على نحو لا يقل عن قدرهم في المنطق والإلهيات .

وليس ذكر ابن مسكويه في هذه الرسالة لمكانته كمفكر إسلامي في الأخلاق فحسب وإنما لأن في فلسفته الأخلاقية جوانب عقلية بالقدر الذى تابع فيه أرسطو كما أن فيه جوانب أخرى بالقدر الذى تأثر فيه بكل من أفلاطون وجالينوس واستوى فيه من الشريعة الإسلامية فضلاً عن تجاربه الشخصية .

يشرح ابن مسكويه هدفه من الاهتمام بالأخلاق مشيراً إلى ضرورة تقويم الخلق على أساس فلسفي سليم حتى تصدر الأفعال عن النفس جميلة في غير كلفة ولا مشقة .

ولما كان الخلق صادراً عن النفس فقد لزم معرفة خصائصها ومن ثم يشير ابن مسكويه إلى قوى النفس كما قال بها أفلاطون وما يتصل بها من فضائل

وما تقابلها من رذائل أما سائر الفضائل فتنتزج تحت الفضائل الأربع المعروفة .

وإذ مهد ابن مسكويه لفلسفته الخلقية بدراسة قوى النفس يستهل بحثه في الأخلاق بتمحيص السعادة وتحديد الخير الأقصى ليستخلص السعادة التي يجب أن يقصدها الإنسان من حيث هو إنسان ، إنها يجب أن تكون غاية قصوى كافية لنفسها فضلاً عن قداسها لتعلقها بالعقل أشرف ما في الإنسان ^(١) .

وإذ وحد ابن مسكويه بين الخير الأسمى والسعادة القصوى فإنه يربط بين السعادة والفضيلة ، ويهم بالفضائل الخلقية لصلتها بالعمل دون الفضائل النظرية المتعلقة بوظيفة العقل التجريدية .
وإذ يستق من أفلاطون الفضائل الخلقية الأربعة فإنه يعود إلى نظرية أرسطو في الوسط العدل ويرى أن هذا الوسط للفضيلة لا يبلغه الإنسان إلا بالفهم والعقل ^(٢) .

وليست الفضائل طبيعية فينا وإنما هي مكتسبة ون ثم يجب الركون إلى تعليم أصول المعارف والمعاملات حتى لا تضعف قوة التمييز والعقل ، وأنسب المعارف إلى الطفل العلم بالشرعية لأنها لازمة لقبول الحكمة وطلب الفضيلة والبلوغ إلى السعادة .

على أن العلم وحده لا يكفي وإنما لا تكون أفعال الإنسان خيرة أو فاضلة حتى تصدر عن إرادة واختيار ، وإذا كان وجود الجوهر الإنساني وهو العقل متعلقاً بقدرة الله وخلقه فإن تجويد جوهره مفوض إلى الإنسان متعلق بإرادته ^(٣) .

(١) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ص ١٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٦ .

ويعارض ابن مسكويه الرهبة والتصوف من حيث لا تحصل الفضائل للذين تركوا مخالطة الناس وتفرّدوا عنهم بملازمة المغارات في الجبال أو بناء الصوامع في المغاوير حيث لا تتوجه ملكات الإنسان إلى خير أو شر ، فليست حياة الإنسان حياة زهد وإعراض وإنما هي حياة انسجام وتوافق بين مطالب الجسد والروح ومن ثم فإن الحكيم لا يتجرد عن لذة الدنيا تماماً وإنما يضيفها إلى لذة الروح .

وبالرغم من معارضة الزهد والتفرد فإن فلسفته لا تخلو من جوانب تصوفية أو غيبية ، إذ السعيد التام هو من توفر حظه من الحكمة فهو ينعم بروحانيته بين الملأ الأعلى يستمد منهم لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهي ويكون مستعداً لقبول الفيض من المولى ولا بد الملك من صرف القصد إلى الأمور الإلهية وقطع كل صلة بالمحسوسات حتى يصل إلى مرتبة الملائكة المقربين عن طريق العشق الإلهي من حيث إن السعادة الخالصة لله عز وجل ثم الملائكة ثم التأملين ^(١) .

ويستقصي ابن مسكويه البحث في أمراض النفس الخلقية من أجل ترويضها على التفكير حتى تصل إلى لذة لا تصل إليها بالملات البدن والمال والسلطان .

هذه آراء جذيرة بالاعتبار من حيث إن ابن مسكويه هو أول من وجه الأنظار إلى الدراسات الأخلاقية بين فلاسفة الإسلام ومن حيث إنه قد حاول التوفيق بين النظر والعمل فضلاً عن اهتمامه بترية الأحداث كي يشبو على الفضيلة .

ومن ناحية أخرى فإن فلسفته الأخلاقية من النظريات التلقيفية من حيث هي أمشاج من آراء أرسطو وأفلاطون وبيالينوس وبرسن فضلاً عن الشريعة الإسلامية .

(١) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق - ص ١٩٨ .

ولكن هذه النظرية التلقيفية بدورها قد جانبها التوفيق لأن ابن مسكويه قد عرف العقل بأرسطو بدلا من أن يعرف أرسطو بالعقل مثله في ذلك كمثل سائر فلاسفة الإسلام ، وإذا كان هؤلاء قد أخطأوا حين نسبوا كتاب الربوبية لأرسطو ثم تمسكوا بما جاء به مع بعده عن العقل فإن ابن مسكويه قد أخطأ حين قلد أرسطو في غير تمحيص ، فذهب إلى مثل رأيه الخاطئ عن الزنوج حين وضعهم بين الإنسان والحيوان ^(١) وبالرغم من إشارته إلى أهمية الشريعة في الأخلاق فإن فلسفته الخلقية بعيدة تماما عن روح الدين ^(٢) فلا إشارة فيها إلى عناية إلهية ولا إلى أهمية الحساب الآخروي في الأخلاق فضلا عما خطمه على الله من صفى السعادة والدقل فجاءت أقوال التشبيه من أثر التقليد لأرسطو كما جاءت أقوال التأليه نتيجة علم التقليد بالدين ، وليست في فلسفة ابن مسكويه بعد ذلك أصالة أو ابتكار اللهم إلا إن صح أن يكون له فضل الاقتباس والتلفيق .

(١) الدكتور عبد العزيز عزت : ابن مسكويه - ص ٣٤٧ .

(٢) ابن مسكويه : الفوز الأصغر ص ٨٢ والدكتور عبد العزيز عزت : ابن مسكويه

خاتمة

مشكلة الأخلاق الأساسية بالنسبة للفلسفة الإسلامية بوصفها تفكيراً دينياً هي : هل يمكن أن تستخلص من الفكر الديني فلسفة أخلاقية ؟ بالرغم من أن بين الدين والأخلاق وشائج وصلات من حيث وحدة الغاية : صلاح الإنسان ، فإن أحكام الدين قبلو تعبدية توفيقية بينما تستند الأخلاق إلى قيم تعليلية وتطلب للإنسان حرية الاختيار ، إنه في الدين يقف الإنسان خاضعاً لأمر الله دون نظر إلى اعتبار خلق ذلك رأى الذين فصلوا بين الدين والأخلاق ، إن إبراهيم الخليل قد أمر بنبيع ابنه فلو كان لمدرج الأخلاق مكان في الدين لكان لإبراهيم شارعاً لارتكاب كبيرة من أبشع الكبائر ^(١) ، إنه حيث يبدأ الدين تستبعد أحكام الأخلاق وذلك لتبني للتعاليم الدينية قداستها وإرادة الله مطلق تصرفها ، إن الفضائل في الدين على حد تعبير ابن حزم إنما هي طاعات الله عز وجل والذائل إنما هي معاصيه ^(٢) .

ذلك رأى يمثل أحد جانبي المشكلة من حيث إنه استبعد الأخلاق عن نطاق الدين ، وقد تكون بعض أحكام الدين تعبدية ولكن التعاليم الدينية تهدف في الغالب إلى معاني خلقية ولا ينقص ذلك من قداسة هذه التعاليم كما لا ينقص من إرادة الله أن تتسق مع القيم الخلقية ، ولم يكن لإبراهيم الخليل مأموراً بنبيع ولده تحقيقاً وإنما تخيل أمراً في

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوي : هل يمكن قيام أخلاق ودينية - رأى كبرجورد

ص ٢٤٥ .

(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والأهل ٣ ص ١١٤ .

حلّمه وحسبه أمراً^(١) لقوله تعالى : « قد صدقت الرؤيا »^(٢) ، وقد تعرض إبراهيم لتقديمات الذبح^(٣) فكان هذا هو البلاء المبين .

والمشكلة على هذا النحو تلتقي الضوء على مظاهر الصراع بين الأشاعرة وأشياعهم من أهل الظاهر وأهل السلف ، والموقف الأشعرى لا يقوض الأخلاق فحسب ولكنه يضعف الدين كذلك لا لحاجة التعاليم الدينية كى تعزز بالأخلاق وإنما لأن هذه التعاليم أخلاقية فى مقاصدها ، ومن ثم فقد تفتحت ثغرات فى جبهة الأشاعرة ، فالراى يسلم بأن كسب الأشعرى جبر ، والإيمى يقرب فى فهمه للحسن والقبح من المعتزلة والشهرستانى لا يعارضهم فى تصور الرزق ، وأهل السلف يعتقدون بإمكان تحليل أحكام الله وفضلا عن هذا كله فقد ناقض الأشاعرة أنفسهم حين تعارض فقههم مع أصول الكلام لديهم .

وللمشكلة بين الدين والأخلاق وجه آخر حين وقف الفقهاء من العبادات عند حد الرسوم والأشكال وأبى الصوفية إلا أن يغوصوا فيستنبطوا منها معانى جليلة وأخلاقاً شريفة ، وموقف الفقهاء بدوره يضعف الدين لا من حيث إنه يسلب العبادات مغزاها فحسب وإنما لأن هذا الفهم الظاهرى قد أدى إلى إهمال الكثيرين أداء الفرائض .

بنلك يلتقى الصوفية مع المعتزلة عند إثراء المفاهيم الدينية بمضامين أخلاقية وإن جعلها المعتزلة فى الأصول أو الاعتقاد بينما أهتم الصوفية بالفروع أو العمل ، وغنى عن البيان أنهما يتكاملان ما تلازمت فى الدين أصول وفروع أو اعتقاد مع عبادة .

على أنه إذا كان بعض الإلهيين أرادوا استنباد الأخلاق عن الدين

(١) الجوينى : الإرشاد (وجهة نظر المعتزلة فى قصة إبراهيم) ص ٢٤٧ .

(٢) سورة الصافات : آية ١٠٦ .

(٣) الإرشاد ص ٢٤٧ .

حتى لا يكون الدين تابعاً للمرج الأخلاق فإن بعض غير الإلهيين أرادوا استبعاد الدين عن الأخلاق كي تستقل الأخلاق ، ويستند هذا الرأي إلى أن سيطرة الدين على العلوم ومظاهر تفكير الإنسان كانت سمة العصور الوسطى حيث انحطاط التفكير ، وإن ازدهار العلوم صاحب استقلالها فلا أقل من استقلال الأخلاق ، ومن الناحية العلمية فإنه يمكن أن يكون الإنسان قاضلاً دون أن يكون متديناً ، ذلك اتجاه شائع في العصر الحديث وقد مكن له انتشار مذاهب تنكر الدين وتلحد فيه : الشيوعية والتحليل النفسي والوجودية وغيرها مع تباين مجالاتها .

ولكنه اتجاه مع شيوعه ينطوى على تصور خاطئ للدين والأخلاق معاً ، ولا حاجة إلى أن نعيد القول بضرورة استناد الأخلاق إلى معتقدات وذلك لحاجة الإنسان كى يقف على أرض صلبة من الاعتقاد المتعلق بماضيه (أصل نشأته) وحاضره (الغاية من وجوده) ومستقبله (مصيره بعد الموت) حتى يجابه الفتن والأزمات التى قد تعصف بضعايف النفوس نتيجة خواء الاعتقاد ، ولندع أعظم فلاسفة العصر الحديث يعرض المشكلة ، يقول كانط : لنأخذ حالة إنسان فاضل ولكنه يجد نفسه خاضعاً لإلحاح الاعتقاد أنه لا يوجد إله ، ومن ثم بصلد موضوع الأخلاق يؤكد أن لا حياة أخرى ، كيف يقلد مصيره الفردى تقديراً مستمداً من القانون الخلقى الذى يوحى إليه العمل ، إنه يرى أن ذلك الاعتقاد لن يجلب له أية فائدة شخصية لا فى هذه الحياة ولا فى حياة أخرى بطبيعة الحال ، على العكس إنه يرى أن إرادته يمكن أن تكون باعثة على الخير بينما التاموس المقدس يوجه كل طاقاته ومن ثم فهو مجبر فى فعله . . . وقد يصادف الخلداع والعنف والفيرة ممن حوله فى الحياة بينما قد يكون هو أميناً مسالماً خيراً ومعه فى ذلك آخرون فضلاء بصرف النظر عن حظهم من السعادة ، وكلهم يتعرضون لأحكام الطبيعة التى لا تعبأ بالقيم مثل شرور العوز والمرضى ثم الموت وعنده كلهم

يستون مع كل الحيوانات على الأرض ، هكذا تسير بهم الحياة لتنتهي بهم إلى قبر فسيح يسعهم جميعاً يستوى فيه الأخيار والأشرار ، فلا تفرقة في القبر ثم يقنون بعد ذلك في فوضى غير هادئة من المادة Aimless chaos of matter ويستحيل على هذا الإنسان الفاضل في اقتفائه لأثر القانون الخلقى أن يتجنب هذا المصير أو حتى التفكير فيه ، قد يريد أن يظل غلصاً لنداء خلقى داخلى فيه ولكنه لن يقاوم تروده في طاعة القانون الخلقى بسبب عذمية المصير التى لا يمكن إلا أن تنال من العاطفة الخلقية ، فإن أراد أن يتجنب ذلك فقد وجب أن يفترض وجود خالق ذى خلق للكون هو الله من حيث إن هذا الافتراض على الأقل لا يتضمن أى تناقض ذاتى فضلاً عن أنه من الناحية العملية يوفر للإنسان تصور إمكان مصير خلقى يلائم هذا الإنسان الفاضل ويناسب أخلاقياته ^(١) .

لست بصدد أن أضيف إلى قول كانط شيئاً إلا ما أضافه المعتزلة في أصولهم من أن ميتافيزيقا الأخلاق لا تقدم اعتقاداً متعلقاً بمصير الإنسان فحسب وإنما تفسر الغاية من الخلق وتحدد دور الإنسان ككائن خلقى في الحياة مؤيداً في ذلك كله بعناية الله .

ولا حجة للذين أرادوا فصل الفلسفة الخلقية عن التفكير الدينى بدعوى استقلال الأخلاق ، إنها حجة لا تصلق إلا بقدر صدق حجة الذين أبعدوا الأخلاق عن الدين بدعوى قداسة ملج الدين فضلاً عن أن فلاسفة الأخلاق الذين فصلوها عن الميتافيزيقا أو الدين لم يفعلوا شيئاً إلا أن ألقوا بها في أحضان علم آخر ، فجعلها أرسطو مقالة للسياسة وألحقها غيره من الفلاسفة المحدثين ببعض العلوم الوضعية كعلم الأحياء

أو الاجتاع أو علم النفس بل لقد أراد اسبينوزا أن يخضعها لمنهج العلم الرياضى !

وحتمية استناد الأخلاق إلى معتقدات في نطاق النظر تكملها جنية أن تتغلل الأخلاق إلى أعماق النفس في مجال العمل ، فإن الباطن هو سلطان الظاهر المستولى عليه وما من شيء على الجارحة إلا وله أصل في خطرات القلوب وهواجس النفس فضلا عن القيمة الكبرى لأخلاق الباطن من حيث ما تثيره من هيجان الرغبة لجمع الهمة من أجل تخليص الإنسان من أوزاره وآثامه فتضعه على طريق الإيمان الصحيح والعمل الصالح ، فحاجة الأخلاق إلى (سيكولوجية) في نطاق العمل لا تقل عن حاجتها إلى (ميتافيزيقا) في مجال الاعتقاد .

وليس تلازم طريقة اللوقيين لتفكير العقليين من أجل أن يستكمل النظر بالعمل فحسب وإنما لأن التفكير العقلى في الأخلاق دون ذوق رعونة واستعلاء كما أن التصوف دون إلحاح العقل شطحات وأهواء ، يقول حذيفة : اتقوا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل ، فقد وجب أن أن يكون المثل الأعلى لأخلاق الإنسان : عللاً عابداً أو مفكراً متلوقاً ، ولا يحتاج على ذلك بالنفور بين المعتزلة والصوفية فقد أصاب كل من الحقيقة جانباً فضلاً عن أن الفريقين يلعيان شرف الانسحاب إلى أصل واحد : على بن أبى طالب ، فكيف كان هذا نقطة البدء في الاعتزال والتصوف إن صح للنفور ، وكيف تتسنى التضحية بأحد الموقفين إلا أن يكون ذلك عن تقصير وقصور .

• • •

وبعد ، هل من قيمة عملية لهذه الرسالة ؟ لتقرب قليلا من واقع الاعتقاد والحياة ، سنجد « إحياء علوم الدين » دستور المسلمين في

حياتهم الروحية والخلقية في الاعتقاد والعمل على السواء إلى عهد قريب^(١) ،
والكتاب مستند من الناحية العقائدية إلى آراء الأشاعرة ومن الناحية العملية
إلى التصوف ، ولكنه لم يعد يشغل ما كان يشغله من تفكير المسلمين
واعتمادهم طوال ثمانية قرون ، من حيث إن كثيراً من أفكاره لم تعد
تنسق مع اتجاهات مسلم العصر الحديث ، وبالرغم من أنه كانت هناك
محاولات تهذيب الإحياء دينياً وعملياً باستبعاد الأحاديث غير الصحيحة
وأفكار التواكل والخنوع فإن هذه المحاولات كان يعوزها الشمول^(٢) ،
والكتاب مع ذلك لم يستنفذ أغراضه لما يتضمنه من أفكار تتميز بالعمق
والأصالة ما يكسبه الخلود ، ولكنه يحتاج إلى تغيير جذري شامل ، إنه من
الناحية الشكلية على الأقل لا يتصور أن يحتكر أحد العلماء السيطرة
على عقائد المسلمين طوال هذه القرون إلا أن يكون ذلك عن جمود .

ومن ناحية أخرى فإن الظروف التي أدت إلى ازدهار أفكار
المعتزلة في القرن الثالث الهجري قد عادت من جديد وأغنى الدفاع عن
الإسلام ضد هجمات المخالفين من الملاحدة والزنادقة وأصحاب الديانات
الأخرى ، بل لعل الظروف أشد إلحاحاً لبعث أفكار الاعتزال من
جديد ، فإن الفكرة الدينية عامة والإسلام خاصة تواجه تيارات عاتية
من المذاهب الفلسفية المعادية للدين لاستئصالها من قلوب المعتقدين ،
وليس بين مذاهب المسلمين من له القدرة على الصمود ومواجهة هذه
التيارات إلا النزعة العقلية للاعتزال فضلاً عن أنها وحدها القادرة
على تنقية التصوف مما علق به من انحطاط فكري ومن روح تواكل انعزالية .
فإن صحت جهود علماء المسلمين من أجل أن تقدم لمسلم العصر

(١) استدراك : هذا بالنسبة لأهل السنة أما الشيعة الاثني عشرية فمستور حياتهم كتابا
(الكافي) للكليني ، (بحار الأنوار) المجلسي وهما بغيرهما يحتاجان إلى تنقيح شامل .
(٢) انتقادات أهل السلف كآبى تيمية وابن الجوزي للأحياء وخصوصاً أفكار للتواكل
والخنوع فيه .

الحديث زاداً روحياً وقوياً عقلياً كي يصحح بهما اعتقاده فإنه يجب أن يكون في الاعتبار أن تسرى روح الاعتزال في عروق الإحياء كي ينفذ عن كاهله ومن القرون .

ومن ناحية أخرى إذا صدقت الجهود للتقريب بين المذاهب الإسلامية سنة وشيعة من أجل وحدة المسلمين فإن أفكار الاعتزال هي وحدها التي يمكن أن يلتقى عندها الطرفان في مجال الاعتقاد^(١) كما أن التصوف يجمع بين الفريقين في نطاق السلوك .

(١) تبنى الشيعة الزيدية والاثني عشرية أفكار الاعتزال وهي ليست مناقضة لمعتقدات أهل السنة.

المراجع

القرآن الكريم

صحيح البخارى

- ١ - إبراهيم بيوى مذكور (دكتور) في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٤٧ .
- ٢ - ابن أبي الحديد (عبد الحميد بن هبة الله) شرح نهج البلاغة ٢٠ جزءا في ٤ مجلدات المطبعة الميمنية سنة ١٣٢٩ هـ .
- ٣ - ابن باجة (أبو بكر بن الصائغ) رسالة تدير التوحد مخطوط بالمكتبة التيمورية رقم ٣٦٠ .
- ٤ - ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبدالحليم) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية .
- ٥ - فتاوى ابن تيمية في التصوف والأخلاق .
- ٦ - مجموعة الرسائل والمسائل - مطبعة المنار ١٣٤١ هـ .
- ٧ - ابن الجوزى (جمال الدين أبو الفرج) تلبيس إبليس - نشر منير اللعشى سنة ١٩٢٨ هـ .
- ٨ - صفة الصفوة ٤ أجزاء - المعارف العمانية - حيدرabad ١٣٥٦ هـ .

- ٩ - ابن حزم الظاهري (على بن أحمد) الفصل في الملل والنحل - المطبعة
الأدبية بمصر سنة ١٣١٧ هـ .
- ١٠ - ابن خلدون (عبدالرحمن) المتقدمة (المطبعة البنية) .
- ١١ - شفاء السائل في تهليل المسائل
(يرجع أنه لابن خلدون) نشر
محمد بن تايوت الطنجي -
أقرو - ١٩٥٩ .
- ١٢ - ابن خلكان . وفيات الأعيان .
- ١٣ - ابن رشد (أبو الوليد) تهافت التهاوت طبعة الأب يسوع
بيروت ١٩٣٠ .
- ١٤ - فصل المقال فيما بين الحكمة
والشريعة من الاتصال
(الخالجي) ١٩١٠ .
- ١٥ - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد
الملة - تحقيق وشرح الدكتور
محمود قاسم سنة ١٩٦٢ .
- ١٦ - ابن سبيل (أبو عبد الله كاتب الواقعي) الطبقات الكبرى - ١٣٣٢
- ١٧ - ابن مينا (أبو علي الحسين) الإشارات والتنبيهات - جزآن -
شرح الطوسي والرازي المطبعة
المنيرية - سنة ١٩٢٥ .
- ١٨ - حي بن يقطان - دار
المعارف - سلسلة ذخائر العرب
- ١٩ - رسالة في القدر (ملحقة بكتاب
تاريخ الفلاسفة في الإسلام)

- ٢٠ - ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك) حى بن يقظان - دار المعارف
(قصة حى لاين سيناولا بن طفيل
وللسهروردى فى مجلد واحد
تعليق أحمد أمين) .
- ٢١ - ابن عطاء الله السكندرى التنوير فى إسقاط التدبير .
- ٢٢ - ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) الإمامة والسياسة - جزءان -
طبعة محمود الراعى سنة ١٩٠٤
- ٢٣ - ابن قيم الجوزية شفاء العليل فى القضاء والقدر
والحكمة والتعليل .
- ٢٤ - ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) المنية والأمل - (باب ذكر
المعتزلة) تصحيح توماس
آرتون - سنة ١٣١٦ .
- ٢٥ - ابن مسكويه (أبو على أحمد بن محمد) تهذيب الأخلاق وتطهير
الأعراق سنة ١٩٠٨ .
- ٢٦ - القوز الأصفر - بيروت ١٣١٩ هـ
- ٢٧ - جاويدان خرد (الحكمة
الخالدة) تحقيق الدكتور
عبد الرحمن بلوى - دار
النهضة - سنة ١٩٥٢ .
- ٢٨ - ابن النديم (محمد بن إسحق) القهرست - المطبعة الرحمانية
سنة ١٩٤٨ .
- ٢٩ - أبو العلا عفيفى (دكتور) التصوف : الثورة الروحية فى
الإسلام - دار المعارف
سنة ١٩٦٣ .

٣٠ - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (ذكور) ابن عطاء الله السكتري -

القاهرة الحديثة سنة ١٩٥٨ .

٣١ - أبو حيان التوحيدى المقابسات - تحقيق حسن

السنوني - المكتبة التجارية

سنة ١٣٤٧ .

٣٢ - أبو نعيم الأصفهاني (الحافظ) حلية الأولياء ولبقات الأصفياء

١٠ أجزاء - الخاني .

٣٤ - أحمد أمين فجر الإسلام - لجنة التأليف

والترجمة والنشر - سنة ١٩٣٦ .

٣٥ - ضحى الإسلام - لجنة التأليف

والترجمة والنشر - (٣ أجزاء) .

٣٦ - الأخلاق - لجنة التأليف

والترجمة والنشر - سنة ١٩٥٧ .

٣٧ - إثنوان الصفا الرسائل - ٤ أجزاء - نشر

الزنجاني سنة ١٩٢٨ .

٣٨ - أرسطو الأخلاق - ترجمة لطفى

السيد - جزآن - مع مقدمة

لسانت هليز .

٣٩ - الإسفرائينى (أبو المظفر) التصوير فى الدين نشر زاهد

الكوثرى - الخاني - ١٣٧٢ .

٤٠ - الأشعرى (أبو الحسن) مقالات الإسلاميين واختلاف

المصلين تحقيق محيى الدين

عبدالحفيد - جزآن - مكتبة

النهضة سنة ١٩٥٠ .

- ٤١ - الأشعري (أبو الحسن) (اللمع الرد على أهل الزيغ والبدع تحقيق دكتور حموده غرابه - الخانجي - ١٩٥٥ .
- ٤٢ - الإبانة عن أصول الديانة - إدارة الطباعة المنيرية .
- ٤٣ - البير نصري نادر (دكتور) فلسفة المعتزلة - جزآن - مطبعة الرابعة - ١٩٥١
- ٤٤ - أنلويه كريسون المشكلة الأخلاقية والفلسفية - جزآن - ترجمة الدكتور عبدالحليم عمود وأيوبكر زكري - منشورات الجمعية الفلسفية المصرية سنة ١٩٤٦ .
- ٤٥ - الإيجي (عصدي الدين) المواقف في علم الكلام - تحقيق إبراهيم الصوفي وأحمد الطنبولي - مطبعة العلوم .
- ٤٦ - الباقلاني (أبو بكر بن الطيب) التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة - تحقيق الدكتورين محمود الخضيرى ومحمد عبد الهادى أبو ريدة - دار الفكر العربى - سنة ١٩٤٧ .
- ٤٧ - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به تحقيق زاهد الكوثري ونشر عزت المطار

— الخالجي .

٤٨ — برجسون (هنرى) منبعا الأخلاق والدين — ترجمة

سامى الدروبي — عبد الله عبد السلام
نهضة مصر سنة ١٩٤٥ .

٤٩ — البغدادي (أبو منصور عبد القادر) الفرق بين الفرق تحقيق زاهد
الكوثري سنة ١٩٤٨ .

٥٠ — أصول الدين — نشر مكتبة
الحق — بغداد .

٥١ — البيروني (أبو الزيجان) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة
في العقل أو مرفوضة .

٥٢ — تطبيق الطويل (دكتور) أسس الفلسفة — دار النهضة
— طبعة رابعة — ١٩٦٤ .

٥٣ — الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها
— منشأة المعارف سنة ١٩٦٠ .

٥٤ — الشعراني إمام التصوف في عصره
— سلسلة أعلام الإسلام

— الخالجي .

٥٥ — التصوف في مصر إبان العصر
العماني (مكتبة الآداب) .

٥٦ — التصوف عند العرب .

٥٧ — جلد تسمير (اجنتس) العقيدة والشرعية في الإسلام

— ترجمة وتعليق دكتور محمد

يوسف موسى وزميله — دار

الكاتب العربي سنة ١٩٤٦ .

- ٥٧ - جولد تسهر (اجتس)
مذاهب التفسير الإسلامى
ترجمة وتعليق الدكتور عبدالحليم
النجار .
- ٥٩ - الجوينى (إمام الحرمين)
الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى
أصول الاعتقاد تحقيق الدكتور
عمد يوسف موسى وعلى
عبدالمتم الحانجى - ١٩٥٠ .
- ٦٠ - الجيلانى (عبدالكريم)
الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر
والأوائل - مكتبة صبيح .
- ٦١ - حنا فخورى وتحليل الجبر
تاريخ الفلسفة العربية
- بيروت .
- ٦٢ - الحياط (أبو الحسين)
الانتصار والرد على ابن
الرولندى الملحد - نشر الدكتور
نيرج سنة ١٩٢٥ .
- ٦٣ - الدمشقى (جمال الدين القاسمى)
تاريخ الجهمية والمعتزلة - مطبعة
المنار سنة ١٣٣١ .
- ٦٤ - الرازى (فخر الدين)
الأربعين فى أصول الدين
- حيدرآباد ١٣٥٣ .
- ٦٥ -
نهاية العقول فى دراية الأصول
جزمان مخطوط بدار الكتب
- رقم ٧٤٨ توحيد .
- ٦٦ -
عصمة الأنبياء - إدارة الطباعة
المنيرية ١٣٥٥ هـ
- ٦٧ -
محصل أفكار المتقدمين

والتأخرين الفلاسفة والمتكلمين

— المطبعة السلفية ١٣٢٣ .

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين

(تحقيق الدكتور النشار) .

مشكلة الحرية — مكتبة مصر

سلسلة مشكلات فلسفية .

مشكلة الفلسفة — مكتبة مصر

— سلسلة مشكلات فلسفية .

برجسون (نوادر الفكر الغربي)

— دار المعارف .

التصوف الإسلامي في الأدب

والأخلاق جزآن مطبعة

الرسالة ١٩٣٨ .

الكشاف عن حقائق التنزيل

وعيون الأقاويل في وجوه التأويل

(الحلبي) ١٣٧١ هـ .

المجمل في تاريخ علم الأخلاق ؛

ترجمة الدكتور توفيق الطويل

وعبد الحميد حمدي — دار

نشر الثقافة سنة ١٩٤٩ .

اللمع في التصوف ، تحقيق

الدكتور عبد الحليم محمود وطه

عبد الباقي مرور — دار الكتب

الحديثة ١٩٦٠ .

٦٨ —

٦٩ — زكريا إبراهيم (دكتور)

٧٠ —

٧١ —

٧٢ — زكي مبارك (دكتور)

٧٣ — الزمخشري (أبو القاسم جار الله)

٧٤ — سد جويك

٧٥ — السراج الطوسي (أبو نصر)

- ٧٦ - السلمي (أبو عبد الرحمن) طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبه - الخانجي .
- ٧٧ - السهروردي (أبو حفص عمر) عوارف المعارف (هامش الأحياء) أربعة أجزاء مكتبة صبيح .
- ٧٨ - السهروردي (شهاب الدين) هياكل النور تحقيق الدكتور محمد علي أبوريان .
- ٧٩ - الشعرائي (عبد الوهاب) لواقح الأنوار في طبقات الأخيار - جزءان مكتبة صبيح .
- ٨٠ - الشهرستاني (عبد الكريم) الملل والنحل (الخانجي) ٨١٣٢٠ .
- ٨١ - نهاية الإقدام في علم الكلام ، حرره الفريد جيوم .
- ٨٢ - طاش كبرى زاده مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، حيدر باد ١٣٥٦ هـ
- ٨٣ - عباس العقاد حقائق الإسلام وأباطيل خصومه - نشر المؤتمر الإسلامي ١٩٥٧ .
- ٨٤ - عبد الجبار (القاضى - المعتزلة) المغنى في أبواب التوحيد والعدل - ٢٠ جزءاً عشر منها على ١٤ جزءاً ، أهم مرجع عن المعتزلة نشر وزارة الثقافة وتحقيق لفيف من أساتذة الجامعات .
- ٨٥ - شرح الأصول الخمسة - للشرح لأحمد بن الحسين بن

أبي هاشم وتحقيق الدكتور
عبدالكريم عثمان - ١٩٦٥ .

المجموع من المحيط بالتكليف
مخطوط بدار الكتب المكتبة
التيمورية رقم ٣٥٧ عقائد . ٨٦ -

التفكير الفلسفي في الإسلام -
سلسلة الدراسات الفلسفية
والأخلاقية ١٩٥٦ . ٨٧ - عبدالحليم محمود (دكتور)

شطحات الصوفية - مكتبة
الهبة ١٩٤٩ . ٨٨ - عبدالرحمن بدوي (دكتور)

هل يمكن قيام أخلاق وجودية
- فصلة من مجلة كلية الآداب
الأفلاطونية المحدثة عند العرب
- دار الهبة . ٨٩ - ٩٠ -

نقحات الأنس - مخطوط بدار
الكتب رقم ٣٠ تصوف . ٩١ - عبدالرحمن بجاي

الكواكب الدرية في الطبقات
الصوفية مخطوط بدار
الكتب ١٩٥٦ . ٩٢ - عبدالرؤف المناوي

ابن مسكويه فاسفته الأخلاقية
ومصادرها . ٩٣ - عبدالعزيز عزت (دكتور)

التصوف الإسلامي العربي -
دار العصور ١٩٢٨ . ٩٤ - عبداللطيف الطلياي

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
٩٥ - علي سامي النشار (دكتور)

- (جزءان) المعارف ١٩٦٥ .
- ٩٦ - نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان
بالاشتراك مع أحمد صبحي
- منشأة المعارف ١٩٦٣ .
- ٩٧ - الأصول الأفلاطونية (فيلون)
مع الأستاذ الشربيني دار
المعارف سنة ١٩٦٥ .
- ٩٨ - عمر اللصوقي
إخوان الصفا ، من منشورات
الجمعية الفلسفية المصرية .
- ٩٩ - الغزالي (أبو أحمد)
المنتقى من الضلال - هامش
الإنسان الكامل .
- ١٠٠ - إحياء علوم الدين ٤ أجزاء .
مطبعة صبيح .
- ١٠١ - ميزان العمل - مطبعة كرد
ستان ١٣٢٨ هـ .
- ١٠٢ - الفارابي (أبو نصر)
آراء أهل المدينة الفاضلة :
تحصيل السعادة .
- ١٠٣ -
١٠٤ - التنبيه على السعادة .
- ١٠٥ - الثمرة المرضية في بعض
الرسالات الفارابية .
- ١٠٦ - إحصاء العلوم ، تحقيق
الدكتور عثمان أمين .
- ١٠٧ - فؤاد زكريا (دكتور)
سبينوزا ، دار النهضة ١٩٦٢ .
- ١٠٨ - القشيري (أبو القاسم عبد الكريم) الرسالة في علم التصوف ،

مكتبة صبيح .

المدخل إلى الفلسفة ، ترجمة
الدكتور عفيف لجنة التأليف
والترجمة ١٩٤٢ .

١٠٩ - كوله

التعرف للذهب أهل التصوف ،
تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود
وطه عبدالباقى سرور - إحياء
الكتب العربية ١٩٦٠ .

١١٠ - الكلابازى (أبوبكر)

أخبار الحلاج (مناقبات
الحلاج) مكتبة لاروس ،
باريس .

١١١ - ماسنيون وبول كراوس

الرعاية لحقوق الله عزوجل ،
تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود
وطه عبدالباقى سرور ، دار
النشر الحديثة .

١١٢ - المحاسب (الحارث)

١١٣ - محمد عبدالمهادى أبو ريلة (دكتور) إبراهيم بن سيار النظام ، لجنة
التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦ .

١١٤ - محمد على أبوريان (دكتور) أصول الفلسفة الإشرافية (سلسلة
منشورات الكتب الفلسفية
والأخلاقية) .

التصوف المقارن ، لجنة
الدراسات الصوفية - نهضة
مصر ١٩٥٦ .

١١٥ - محمد غلاب (دكتور)

تاريخ فلاسفة الإسلام -

١١٦ - محمد لطفي جمعة

- دار المعارف ١٩٢٨ .
- ١١٧ - محمد مصطفى حلمي (دكتور) ابن الفارض والحب الإلهي .
- ١١٨ - الحياة الروحية في الإسلام منشورات الجمعية الفلسفية ١٩٤٦
- ١١٩ - محمد مصطفى شلبي تحليل الأحكام مطبعة الأزهر ١٩٤٩ .
- ١٢٠ - محمد يوسف موسى (دكتور) القرآن والفلسفة - دار المعارف مكتبة الدار الفلسفية.
- ١٢١ - تاريخ الأخلاق - مطبعة أمين عبدالرحمن ١٩٤٣ .
- ١٢٢ - محمود زيدان (دكتور) وليم جيمس - دار المعارف سلسلة نوايغ الفكر الغربي .
- ١٢٣ - محمود قاسم (دكتور) ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه - سلسلة منشورات الكتب الفلسفية والأخلاقية .
- ١٢٤ - الإسلام بين أمسه وغده .
- ١٢٥ - محيي الدين بن عربي فصوص الحكم - تحقيق وتعليق الدكتور عفيفي - دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٨ .
- ١٢٦ - المسعودي (أبو الحسن علي) مروج الذهب ومعادن الجواهر - ٤ أجزاء دار الرجاء .
- ١٢٧ - الملقط (أبو الحسين) التنبيه والرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق زاهد الكوثري نشر عزت العطار ١٩٤٨ .

- ١٢٨ - مصطفى الصاوي الجويني (دكتور) منهج الزمخشري في تفسير القرآن ، دار المعارف .
- ١٢٩ - مصطفى عبدالرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ١٩٤٤ .
- ١٣٠ - نجيب بلدي (دكتور) مراحل الفكر الأخلاقي - دار المعارف .
- ١٣١ - بسكال ، سلسلة نوايغ الفكر الغربي - دار المعارف .
- ١٣٢ - نكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه .
ترجمة الدكتور عفيى - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٤
- ١٣٣ - الصوفية في الإسلام - ترجمة نور الدين شريه الخانجي ١٩٥١ .
- ١٣٤ - الهرى (أبو إسماعيل الأنصارى) منازل السائرين إلى رب العالمين - مكتبة صبيح .
- ١٣٥ - يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية - دار المعارف ١٩٦٧ .
- ١٣٦ - تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، دار المعارف ١٩٥٧ .
- ١٣٧ - تلويح الفلسفة الحديثة - دار المعارف .

العقل والوجود دار المعارف سنة

— ١٣٨

١٩٥٦ — مكتبة الدراسات
الفلسفية .

الطبيعة وما بعد الطبيعة —

— ١٣٩

المعارف ١٩٥٦ سلسلة مكتبة
الدراسات الفلسفية .

REFERENCES

1. O'Leary : Arabic thought and its place in history.
2. Arberry : Sufism, an account of the mystics of Islam.
3. Aristotle : The Ethics trans. by J.A., K. Thomson (penguin classics).
4. Bergson : Les deux sources de la morale et la Religion, Paris 1948.
5. Burnet : Early Greek Philosophy
6. Carra De Vaux : Avicenne, Paris 1900.
7. " " Les Penseurs de l'Islam.
8. Descartes : Discours de la méthode (Les lettres Françaises).
9. Encyclopædia of Islam : Art : Sufism-Mutazila
10. Encyclopædia of Religion and Ethics : Art; Asceticism - Predestination — Providence — Rationalism — Sufis — Teleology.
11. Frieda Fardham : An Introduction to Jung's Psychology (A Pelican book).
12. C. Field : Mystics and Saints of Islam.
13. Jean Wahl : The Philosopher's Way (Oxford University Press 1948).
14. Kant : Preface & Introduction to the Metaphysical Elements of Ethics. Trans. by Thomas K. Abott.
15. Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals. Trans. by Thomas K. Abott.
16. The Critique of Practical Reason.
17. The Critique of Teleological Judgement 12-13-14-15 in

complet works of Kant No. 42 of (Great Books of the Western World) Published by W. Benton (Ency. Britannica).

18. Mc. Donald : Muslim Theology, Jurispundence. The Religious Attitude and Life in Islam.
19. Madkour (I.B.) : La Place d'Al Farabi dans l'Ecole Philosophique Musulman — Paris 1934.
20. Montgomery Will : Free-Will and Predestination in Early Islam.
21. Nickolson : Mystics of Islam.
22. Oskar Pfister : Some Applications of Psycho-Analysis — G. Allen & Ltd. London.
23. B. Russel : History of Western Philosophy (G. Allen & Unwin Ltd. 1948). Mysticism and Logic (A. Pelican book).
24. E. Underhill : Mysticism, a study in the nature and development of man's spiritual consciousness.
25. Vaughan : Hours with mystics.
26. W. James : Varieties of Religious Experience. Pragmatism (Meridian books New-York 1955).

فهرست الكتاب

صفحة

مقدمة ٩

الباب الأول :

مدخل الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ١١

الفصل الأول

هل في الفكر الإسلامي فلسفة أخلاقية ؟ ١٣

الفصل الثاني

في أن النسق الذي اختطه أرسطو للأخلاق غير ملائم لكل اتجاه أخلاقي ١٩

الفصل الثالث

في ضرورة التسليم بأصول ميتافيزيقية لإمكان قيام فلسفة أخلاقية ٢٤

الفصل الرابع

في المنهج ٣١

الجزء الأول : — المشكلة الأخلاقية لدى العقليين

تمهيد

في أن المعتزلة هم أصحاب المذهب العقلي في الفكر الإسلامي . ٤١

ميتافيزيقا الأخلاق لدى المعتزلة « أصول الاعتقاد » . ٤٥

صفحة

الفصل الأول

في أن أصل العدل مبدأ أخلاقي ٤٥

الفصل الثاني

في أن وجود الشر الميتافيزيقي والشر الطبيعي لامتحان الإنسان
ككائن أخلاقي ٥١

الفصل الثالث

في أن الله لا يدع الإنسان المكلف دون هداية منه في غير
إلجاء اللطف الإلهي ٦٢

مظاهر اللطف الإلهي

إكمال العقل ٦٧
الشرعيات ٧١
بعثة الأنبياء ٧٦
خاتمة القول في اللطف ٨٠

الفصل الرابع

في أن أعمال الله تهدف إلى غاية : مصالح العباد ٨٣

الفصل الخامس

هل يجب على الله فعل الأصلح لعباده ؟ ٩٠

الفصل السادس

في أن الحساب يوم البعث « استحقاق » و « أعراض » من
أصل الوعد والوعيد - عود إلى العلف ٩٤

الفصل السابع

خاتمة مطاف ميتافيزيقا الأخلاق :
حتمية اقتران الإيمان بالعمل الصالح - المفهوم المعتزلي
للإيمان - أصل النزلة بين المعتزليين ١٠٩

الباب الثاني

لفسفة المعتزلة الأخلاقية

الفصل الأول

من ميتافيزيقا الأخلاق إلى الفلسفة الأخلاقية ، من الاعتقاد
إلى النظر ١١٩

الفصل الثاني

في أن الأفعال تحسن أو تقيح لذاتها ١٢٨
هل يحسن الفعل أو يقيح للإرادة ١٤٣
في أن المعرفة وحدها لا تكفي للإقدام على الفعل الحسن . ١٤٥

الفصل الثالث

مسلمة الأخلاق الأساسية (حرية إرادة الإنسان) ١٥٥

صفحة

- ١٥٥ . . . في تعذر قيام الأخلاق دين تسليم بحرية الإرادة . . .
- ١٥٥ . المقدمة الأولى : نشأة القول بحرية الإرادة في الإسلام .
- المقدمة الثانية : في أن الحرية لدى المعتزلة مشكلة أخلاقية
- ١٥٨ وليست ميتافيزيقية
- المقدمة الثالثة : في أن حرية الإرادة مسلمة ضرورية
- ١٦٢ للنوع أخلاقية عملية
- ١٧٢ في تحليل الإرادة والاستطاعة
- المقدمة الرابعة : هل تستند شبهات خصوم المعتزلة حول
- ١٧٥ الحرية إلى أسس أخلاقية ؟

الفصل الرابع

- ١٧٩ . . إلى أي حد يسأل الإنسان عن الأفعال المتولدة عنه ؟ . . .

الفصل الخامس

- مفاهيم أخلاقية لما يتعلق بمعاش الإنسان ومماته « الأرزاق -
- ١٨٧ الأسفار - الآجال »

الباب الثالث :

مشكلة العمل

فصل واحد :

في أن : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الأصل

العمل الوحيد في فلسفة المعتزلة الخلقية ١٩١

الجزء الثاني

المشكلة الأخلاقية لدى النوقيين في الإسلام

تمهيد :

في أن الصوفية هم النوقيون في الإسلام ١٩٩

الباب الأول :

ميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية ٢٠٥

الفصل الأول

في أن التجارب الصوفية والنظريات الفلسفية في التصوف

لا تصلح كى تقييم أو تكوين ميتافيزيقا أخلاق ٢٠٧

١ - التجارب الصوفية : أبو يزيد البسطامي - الحلاج -

ابن الفارض ٢٠٨

صفحة

٢ - النظريات الفلسفية :

٢١١ ١ - وحدة الوجود : ابن عربي

٢١٤ ب - الإنسان الكامل : الجيلاني

٢١٦ ج - الإشراق : السهروردي

الفصل الثاني

في أن ميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية المعتدلين ليست تصوفية

ولأنها كلامية أشعرية ٢٢٠

الفصل الثالث

الأصل الجامع في التصوف المعتدل : فهم خاص للحرية ٢٢٦

الباب الثاني :

من الميتافيزيقا إلى العمل

(مقتضيات العمل)

تمهيد ٢٤٥

الفصل الأول

في ضرورة الشيخ للمريد ٢٤٦

الفصل الثاني

في أن الذكر وسيلة الصوفية لتطهير النفس وقطع العلائق بشواغل

الدنيا ٢٥٢

الباب الثالث :

مشكلة العمل

الفصل الأول

أول الطريق : التوبة ٢٥٧

الفصل الثاني

في ضرورة معرفة خطرات القلوب باعتبارها بواعث الأعمال . ٤٦٣

الفصل الثالث

في أن الأفعال تحسن أو تقبح بالنية ٢٦٨

الفصل الرابع

في أن لا قيام للأخلاق إلا بتطهير النفس من خفايا الآفات ٢٧٤

الفصل الخامس

في أن الفروض الدينية تتطلب على معاني خلقية . . ٢٨٧

الفصل السادس

في أن الأخلاق تتخلل المقامات والأحوال ٢٩٣

جزءه تكملي :

مذاهب تليفقية ٢٩٩

صفحة

الفصل الأول

إخوان الصفا ٣٠١

الفصل الثاني

ابن مسكويه ٣١٠

خاتمة ٣١٥

المراجع ٣٢٢

فهرست الكتاب ٣٣٩

١٩٨٣/١٠٨٣	رقم الإيداع
ISBN ٩٧٧-٠٢-٠٥٧٧-X	الترقيم الدولي

١/٨٣/١٠

طبع بمطبع دار المعارف (ج.٢٠ع.)

هذا الكتاب

يعد هذا الكتاب محاولة جادة للكشف عن المذاهب الأخلاقية : العقلية والذوقية ، والنظرية والعملية ، في الفكر الإسلامي . . وبين المؤلف كيف أنها لم تلتزم بالنسق الذى فرضه أرسطو على الأخلاق حينما فصلها عن الميتافيزيقا .. وكيف استطاع المعتزلة أن يقدموا مذهباً أخلاقياً متكاملأ في أصولهم الأربعة ، بعد التوحيد .

كما يتحدث الكتاب عن المذهب الأخلاقى الذى أقامه الصوفية على « الذوق » و « العمل » على تطهير النفس البشرية ، فالعلم بالفضيلة وتذوقها لا يعنى بالضرورة ممارستها .

كما يبين المؤلف كيف أن المذهب العقلى عند المعتزلة يستند إلى الميتافيزيقا أما لدى الصوفية فيستند إلى علم النفس ، فنقطة البدء في الأخلاق لدى المعتزلة هي « أنا أعلم » ولدى الصوفية هي « أنا أريد » ثم يخلص المؤلف إلى أن المذهبين متكاملان ، ماالتقى « النظر » مع « العمل » وبين كيف حاول إخوان الصفا (على مستوى التفكير الجمعى) ، وابن مسكويه (على مستوى التفكير الفردى) ، الجمع بين « النظر » و « العمل » بصرف النظر عما في المحاورتين من توفيق .

